

ت. س. إليوت

الخطاب نحو تعريف الثقافة

ترجمة الدكتور شكري محمد عياد

مراجعة عثمان نوري

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

ملاحظات نحو تعريف الثقافة

ت. س. إليوت

تأليف

الدكتور شكري محمد عياد

ترجمة

عثمان نوية

مراجعة

وزارة الثقافة والإرشاد القومي

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

هذه ترجمة كاملة لكتاب :-

**NOTES TOWARDS
A DEFINITION OF CULTURE**

By
T. S. ELIOT

مقدمة المترجم

عنوان هذا الكتاب يشعرا بأن صاحبه يلزم جانب الحذر في عرض آرائه ، أو على الأقل يتظاهر بذلك . فهو لا يعدنا بنظرية عن الثقافة توضح علاقاتها وعوامل نموها أو تدهورها ، بل لا يعدنا بمجرد تعريف لها ، وإنما هي ملاحظات « نحو » تعريف الثقافة . على أننا سندرك من مقدمة الكتاب أن هدف الكاتب أكبر مما يدل عليه العنوان . فهو يصرح أن « السؤال الذي تضعه هذه المقالة هو : « هل هناك شروط ثابتة اذا تخلفت فليس لنا أن نتوقع قيام ثقافة راقية ؟ » ومعنى ذلك أنه يقدم لنا — بالفعل — نظرية ، ان لم تكشف لنا عن عوامل نمو الثقافة فهي تكشف — على الأقل — عن بعض أسباب تدهورها . ولكننا نلاحظ أنه يتجنب استعمال تعبير مثل « العوامل الثقافية » أو « القوى الثقافية » في صدد الحديث عن قيام ثقافة راقية ، مفضلا على هذين التعبيرين تعبيرا آخر ، وهو « الشروط الثابتة » . والفرق بين هذه التعبيرات الثلاثة واضح : « فشرط » قيام شيء ما ، لا تستتبع بالضرورة قيام هذا الشيء ، وان كان امتناعها يستتبع امتناعه ، بعكس « القوى » و « العوامل » التي يتحتم أن يترتب عليها أثر ما . واختيار الكاتب للكلمة الأولى في هذا السياق يدل على جملة أشياء :

يدل أولا على أن الثقافة في نظره ليست نتاجا حتميا لقوى أو عوامل ويدل ثانيا على أنه لا يحاول أن يقدم حولا لمشكلات ثقافية قائمة فعلا ، بل يحاول أن يرسم صورة للثقافة الراقية كما يتصورها .

وبدل ثالثاً على أنه يقصد الى نقد أفكار معينة عن الثقافة ، لا تلثم مع هذه الصورة ، أو لا تراعى تلك الشروط .

وهذه النزعات الثلاث تجمل أسلوب الكتاب مزيجاً من الجدل والطوبوية ، ونبرته نوعاً من الهجوم الحذر ، الذى يحاول أن يهدم حصون العدو دون أن يكسب أرضاً جديدة . على أن الكاتب شديد الوعى لنفسه ، شديد الأمانة مع قارئه ، فهو لا يزال بين الفينة والفينة يرد نفسه عن هجماته الجدلية وأحلامه الطوبوية جميعاً الى الموضوعية البحتة ، محاولاً أن يلتزم تحليل الواقع ، وعلى الخصوص تحليل الألفاظ . ويحسن بالقارىء أن يتنبه من أول الأمر الى أن كاتبنا ينتقل بين هذه المواقف الثلاثة : الموقف الجدلى والموقف الطوبوى والموقف الموضوعى التحليلى ، لتتضح قيمة الأفكار فى كل حالة . والأمر سهل عندما يخلص الكاتب لموقف من هذه المواقف . ولكنه قد يمزج بينها ، فيكون على القارئ أن يتبين امتزاج الحقيقة الموضوعية ، والخطأ الناتج عن افتراض لا مبرر له ، فى الفكرة الواحدة . واليك بعضاً من أبرز الأمثلة على ذلك :

فى الفصل الثانى ، « الطبقة والصفوة » ، يحاول اليوت أن يثبت أن الطبقة التى يتوارث أهلها الثروة والنفوذ ، ضرورية لازدهار الثقافة . والملاحظات الموضوعية التى يقوم عليها هذا الفصل هى :

١ - أن تمايز الوظائف فى المجتمع ، بحيث تختص كل فئة بوظيفة معينة ، سمة تصاحب رقى الثقافة .

٢ - أن هذا التمايز يجب ألا يحول بين اتصال الطوائف بعضها ببعض ، ليكون فى ثقافة المجتمع ككل ، ذلك الانسجام الذى يجعل لها وحدة .

٣ — أن الثقافة تتوارث ، أى تنقل من جيل الى جيل . وواضح أن هذه الملاحظات مجتمعة لا توصلنا الى اعتبار قيام طبقة أرستقراطية على رأس المجتمع شرطا لازدهار الثقافة ، بل الأحرى أنها توصلنا الى ضد هذه القضية — لو أخذنا بوجهة النظر المطلقة كما يفعل اليوت ، ولم نميط اعتبارا ما للظروف التاريخية — لأن وجود الطبقة الأرستقراطية على رأس المجتمع يجعلها تميل الى احتكار الوظائف العليا فيه ، فيكون القيام بهذه الوظائف غير متوقف على كفاءة خاصة للقيام بها ، كما أن وجود هذه الطبقة بامتيازاتها الموروثة يجعل للبلد الواحد ثقافتين : ثقافة أرستقراطية وثقافة شعبية ، أى أنه يحول دون وحدة الثقافة . لهذا يضطر اليوت الى أن يتصور ، في مجتمعه الطوبوى ، « صفوة » و « صفوات » الى جانب الطبقة الأرستقراطية . ثم لا يجد للطبقة الأرستقراطية وظيفة الا « أن تحافظ على مستويات الآداب الاجتماعية وتوصلها ، وهى عنصر حيوى فى ثقافة الفئة » ! وهذا تبرير عجيب ، وأعجب منه قوله فى فصل آخر (الفصل الثالث ، وموضوعه الاقليمية ، الا أن الكاتب يعود ، بما يشبه تأنيب الضمير ، الى موضوع الطبقات) ان المجتمع اللاطبقى ينبغى أن ينبت الطبقة دائما ، والمجتمع الطبقي ينبغى أن يميل الى معو الفوارق بين طبقاته . ومعنى هذه الجملة أن اليوت فى تفكيره الطوبوى لا يستطيع أن يطمئن الى فكرة مجتمع طبقى ، ولا الى فكرة مجتمع لا طبقى .

مثل ثان على امتزاج الحقيقة الموضوعية بالزعم الباطل فى أفكار اليوت ، وهو يئانه لتأثير الاستعمار فى ثقافة الشعوب المستعمرة . فانه لا يكاد يشير الى تخریب الاستعمار للثقافة الوطنية حتى يعود فيؤكد أن هذا التخریب « لا يدين الاستعمار نفسه بحال » ! كأننا يمكن الفصل

بين الاستعمار وآثاره بهذه السهولة ، وكأنما جريرة تخريب الثقافة الوطنية هي كل ما ارتكبه الاستعمار من سيئات — لو أريد احصاء سيئات الاستعمار . بل ان اليوت لا يكفي بذلك حتى يهاجم أعداء الاستعمار ، مستنكره « أن تفحم أنفسنا (أى المستعمرين الغربيين) على مدينة أخرى ونجهز أفرادها بمبتكراتنا الميكانيكية ونظمنها في الحكم والتعليم والقانون والطب والمالية ، ونوحى اليهم احتقار عاداتهم واتخاذ موقف مستنير من الخرافات الدينية — ثم تتركهم لينضجوا في الخليط الذى أغليناها لهم » . وليست « المفاخر » التى ينسبها اليوت الى الاستعمار بأشد مغالطة من الفكرة الضمنية وراء هذا الاستنكار ، وهى أن ثقافة شعب من الشعوب يمكن أن يصنعها شعب آخر .

ومثل ثالث وهو رأى اليوت فى مبدأ « تكافؤ الفرص » . الا أن التعصب هنا يعنيه عن كل حقيقة موضوعية . فهو يسمى فكرة « أن كثيرا من الكفاءات الممتازة — بل كثيرا من العبقريات تضيع لنقص التعليم » أسطورة ! وفى مقابل ذلك يبرر هجومه على مبدأ تكافؤ الفرص بأن هذا المبدأ قد يخرج عباقة فى الشر ، كما يخرج عباقة فى الخير . ولا أظن أن فى امكان أحد أن يأتى بأسخف من هذه الحجة ، لأننا لو رتبنا عليها كل ما ينبغى أن يترتب لانتبهنا الى رفض الحياة نفسها لما فيها من شر . ولا بد لنا أن نصل آخر الأمر الى نتيجة هامة ، وهى أنه مهما يكن من حرص اليوت على الموضوعية ، بل مهما يكن من طوبويته ، فإن طابع التشاؤم هو الطابع الغالب على « ملاحظاته » . والشعور العام الذى يخرج به القارىء عن المؤلف هو أنه رجل يعيش فى غير عالمه . وطوباه ليست فى المستقبل بل فى الماضى ، فى انجلترا القرن الثامن عشر . وموقفه من التطور موقف جزع

دائم (بالرغم من أنه يتحدث عن رقيّ الثقافة ، ولا يبدو ساخطا حتى على الطابع الميكانيكي للحضارة الغربية الحديثة ، وخصوصا حين يتعلق الأمر « بفوائد » الاستعمار) فهو يقول — بعد ملاحظات موضوعية قيمة عن اختفاء بعض القيم في الحضارات المتطورة : « والحق أن الشيء الوحيد الذى نشق من الزمن بإحداثه أبدا هو الخسارة ؛ أما الكسب أو التعويض فانه يوشك أن يكون متصورا دائما ، الا أنه غير متيقن أبدا » . ويقرر فى موضع آخر أن « كل تطوير ايجابى فائق للثقافة هو دائما معجزة عندما يحدث » .

واليوت يعبر بهذه الأفكار عن ايمانه الخاص ، وهو مزيج متناقض من الايمان بقدرة الأرستقراطية والايمان بالخلاص المسيحيّ . وهذا الايمان الخاص هو الذى يجعله يزج فى جدله بمسلمات لا يلزم أن يسلمها له القارئ ، بل يحسن به أن يقف منها دائما موقف الشك . والحق أن الكاتب يساعده على ذلك . ففضلا عن أسلوبه المليء بالاستدراك والاحتراس والجمال المعترضة ، بحيث يوحى الى القارئ الفكرة وضدها فى وقت واحد ، ويعديه بموقف « المفكر الذى يفكر فى تفكيره » ، وهو الموقف المعقد الذى يتخذه فى هذه المقالة ، والذى يجعل لها صعوبة خاصة ، وجاذبية خاصة أيضا ، فضلا عن ذلك نراه يصرح بأنه غير مبرأ من الميل مع أفكاره السابقة . فهو يقول : « ... لا يوجد انسان يمكنه أن يتخلص تخلصا تاما من وجهة النظر الدينية ، لأن المرء — آخر الأمر — اما مؤمن أو غير مؤمن . واذا لا يمكن لأحد أن يكون مبرأ من الميل تماما كما ينبغي للاجتماعى المثالى أن يكون . وبناء على ذلك يجب على القارئ أن يحسب حسابا لأفكار المؤلف الدينية ، وليس هذا فحسب ، بل يجب عليه أيضا

أن يحسب حساباً لأفكاره هو نفسه (أى القارىء) ، وهذا أمر أشد صعوبة ، فلهذا لم يتمكن عقله قط امتحاناً دقيقاً . وهكذا يجب على الكاتب والقارىء كليهما أن يحذرا افتراض أنهما مبرآن من الميل تماما » .

ويستطيع القارىء أن يتبين ثلاث أفكار رئيسية عن الثقافة تنتظم هذا الكتاب كله ، ولها قيمتها الموضوعية الكبيرة وإن تأثر الكاتب فى بعض تطبيقاتها بميوله الخاصة .

فأولى هذه الأفكار هى فكرة الوحدة والتعدد فى الأنماط الثقافية . فهناك ثقافة انسانية تنتظم البشر جميعا ، وهناك فى الوقت نفسه ثقافة محلية تميز أهل قرية ما عن أهل القرية المجاورة لهم . وبين هذه النوعية الصغيرة وتلك الوحدة الشاملة هناك درجات متفاوتة من الوحدة ، منها ما يجمع الاقليم أو القطر ، ومنها ما يجمع الفئات المتماثلة فى الأقطار المختلفة . ووجود الأنماط العامة وازدهارها ضرورى لوجود الأنماط النوعية وازدهارها ، كما أن العكس صحيح أيضا ، لأن الاتصال بين الأنماط الثقافية المختلفة يثرى كل واحد منها ، فى حين أن التراث الثقافى المشترك يزداد غنى بمساهمة الأنماط الثقافية المتنوعة فيه . واليوت يتعمق هذه الفكرة ويحرص على بيان أن الوحدة الثقافية يجب أن تكون وحدة عضوية لا مجرد حاصل جمع الثقافات النوعية الداخلة فى تكوينها .

والفكرة الثانية هى فكرة الارتباط بين الثقافة والدين . وهى فكرة لا أحسب أن أحدا من الباحثين ينكرها ، أو يستطيع انكارها . إلا أن اليوت يؤكد هذا الارتباط تأكيدا يكاد يمحو الفرق بين الثقافة والدين ، أو يجعلهما مترادفين فى كثير من الأحيان . وكلام اليوت فى هذا الموضوع — على عظم خطره — اشارات خالية من التحديد . ويقرر هو نفسه : « إن

ما حاولت التلويح به من نظرة الى الثقافة والدين لجند عسير: بحيث لا أحسبني أدركه أنا قصى الالهام ، ولا أحسبني واقفا على جميع دلالاته . وهى أيضا نظرة تنطوى على خطر الوقوع فى الخطأ فى كل لحظة ، لعدم التنبيه الى تغير فى المعنى الذى يكون لكلتا الكلمتين حين نقفونان على هذا النحو ، بصيورتيهما الى معنى قد يكون لاحداهما بمفردها .

وأهم من الخطر الذى يشير اليه اليوت ، خطر الاعتراف بالابهام واعطائه نفس المكانة التى نعطيها للمسلمات أو القضايا الثابتة ، بحيث نأخذ فى البناء عليه والاستنتاج منه ، فكأنما بنى على أرض لا نعرف مدى صلابتها ، أو أين الأجزاء الصلبة فيها ان كانت ثمة مثل هذه الأجزاء .

والفكرة الثالثة هى أن فى الثقافة جانبا كبيرا غير واع ، وتتصل بهذه الفكرة فكرة توارث الثقافة . ولا شك أننا اذا وسعنا مفهوم الثقافة — كما يريد اليوت — بحيث تدل على « طريقة الحياة » ، فيجب أن نسلم بهاتين الفكرتين . ولا بد لنا أن نوسع مفهوم الثقافة على هذا النحو اذا شئنا أن نفهم النشاط البشرى على أنه كل مترابط الأجزاء ، وهذا ما يفعله الأنثروبولوجيون . ونحن نسلم بذلك الجانب غير الواعى فى الثقافة نستطيع أن نفهم قيمة ارتباط أجزاءها الواعية — من علم وفن وأدب — بالتراث غير الواعى المغمور فى باطن الفرد وباطن الشعب ، كما نستطيع أن ندرك العلاقة بين الجانبين ، وما يكون بينهما أحيانا من تعارض — كتعارض الوعى واللاوعى فى الفرد — وما يكون بينهما أحيانا أخرى من انسجام ، بحيث يستمد الأول من الثانى ، ويجد الثانى تحقيقه واكتماله فى الأول .

وبعد فهذه دعوة لك — أيها القارئ العزيز — أن تقرأ هذا الكتاب قراءة متأنية ، وتسبر غور أفكاره ، لتخلصها من تطبيقاتها الجزئية ، التى

يشوبها الغرض في كثير من الأحيان ، وتحصل على جوهرها الصادق
وأحسب أن هذا الكتاب قد ير على أن يثير في ذهنك أضعاف أضعاف
ما يحتويه .. وأنت الرابع إذا ، ولو وجدت نفسك مع كاتبه على طرفي
تقيض . .

شكري محمد عياد

تقديم

يرجع ابتداء هذه المقالة الى أربع سنوات أو خمس مضت . فقد نشر تخطيط تمهيدى لها ، تحت هذا العنوان نفسه ، فى ثلاثة أعداد متوالية من مجلة The New English Weekly . وبنى على هذا التخطيط بحث بعنوان « القوى الثقافية فى الجماعة الانسانية » ظهر فى كتاب « مستقبل العالم المسيحى » الذى قام بإعداده موريس ب . ريكى (ونشرته مؤسسة فابر سنة ١٩٤٥) . والفصل الأول من الكتاب الذى أقدمه الآن يقوم على صورة منقحة من هذا البحث . أما الفصل الثانى فهو تنقيح لبحث نشر فى مجلة The New English Review فى أكتوبر ١٩٤٥ .

وقد ألحقت بالكتاب النص الانجليزى لثلاثة أحاديث اذاعية وجهت الى ألمانيا ، وظهرت تحت عنوان : Die Einheit der Europäischen Kultur (وحدة الثقافة الأوروبية) ، وقد نشر فى برلين (كارل هابل ، ١٩٤٦) . وأنا مدين فى هذه الدراسة كلها بوجه خاص لكتابات القس ف . أ . ديمايت والمستر كرسوفر دوسن والأستاذ الراحل كارل مانهايم . وانى لأجد الاعتراف بهذا الدين على سبيل الإجمال أوجب ، لأننى لم أشر فى نص كتابى الى الكاتبين الأولين ، ولأن دينى للثالث أعظم كثيرا مما يبدو من المناسبة الوحيدة التى ناقشت فيها نظريته .

وقد اتفقت كذلك بقراءة مقال للمستر دوايت مكدونلد فى مجلة Politics (التى تصدر فى نيويورك) عدد فبراير ١٩٤٤ . وعنوانها « نظرية الثقافة الشعبية » ، وقد بدون توقيع لهذه المقالة فى المجلة نفسها ، عدد نوفمبر ١٩٤٦ . ويبدو لى أن نظرية المستر مكدونلد هى خير « بديل » رأيته لنظريتي ، اذا أريد الخيار .

يناير سنة ١٩٤٨

ت.س.١٠

مِفْتَاحُ سَدَمَةِ

« اعتقد أن دراستنا يجب أن تكون خالية من الغرض الى أبعد حد . انها تحتاج الى أن تجرى بتجرد مثل الرياضة ، أكتون(*) »

ليس غرضي من كتابة الفصول التالية أن أقدم مخططا لفلسفة اجتماعية أو سياسية ، كما قد يتبادر الى الذهن من نظرة سريعة الى الفهرست ، ولا أريد بهذا الكتاب أن يكون مجرد ذريعة لعرض ملاحظاتي حول موضوعات شتى . انما قصدت أن أساعد في تعريف كلمة ، وهذه الكلمة هي « الثقافة » .

وكما أن المبدأ انما يحتاج الى التحديد بعد ظهور هرطقة ما ، فكذلك الكلمة لا تحتاج الى هذا النوع من العناية الا حين يساء استعمالها . وقد لاحظت بقلق متزايد تاريخ هذه الكلمة « الثقافة » خلال السنوات الست أو السبع الماضية . ولعلنا نجد من الأمور الطبيعية ذات الدلالة أن يكون لهذه الكلمة مكان هام في لغة الصحافة أثناء عهد من التخریب الذي لا نظير له . ولا تنس أن ثمة كلمة أخرى تضاعف دورها ، وهذه الكلمة الثانية هي « المدنية » . ولم أحاول في هذه المقالة أن أضع الحدود بين معني هاتين الكلمتين ، فقد انتهيت الى نتيجة وهي أن أى محاولة كهذه لا يمكن أن تنتج الا تمييزا صناعيا خاصا بهذا الكتاب ، يجد القارئ

(*) مؤرخ بريطاني مشهور . وضع أساس Cambridge Modern History .
الذي ظهر منه مجلد واحد قبل وفاته .
(المترجم)

صعوبة في تذكره ، ويشعر بالراجة في التخطي عنه عندما يطوى الكتاب .
والحق أننا قد نستعمل احدي الكلمتين استعمالا غير قليل في سياق تفنى
فيه الكلمة الأخرى سواء بسواء ، كما أن هناك مواطن أخرى تليق بها
احدي الكلمتين دون الأخرى ؛ ولا أظن أن هذا يستوجب ارتباكا ، وفي
مناقشتنا هذه قدر كاف من العقبات التي لا يمكن تجنبها ، يغنينا عن اقامة
عقبات غير ضرورية .

في أغسطس سنة ١٩٤٥ نشر نص مشروع قانون أساسى لمنظمة سُمّيت
« منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة »^(١) وقد حددت الفقرة
الأولى غرض هذه المنظمة كما يلي :

« ١ — أن تنمى وترعى الفهم المتبادل والتقدير المتبادل لحياة شعوب
العالم وثقافتها ، وفنونها ، ودراساتها الانسانية وعلومها ، باعتبار ذلك
أساسا للتنظيم الدولى الفعال ، والسلام العالمى .

٢ — أن تتعاون في امداد جميع الشعوب بحصيلة العالم من المعرفة
والثقافة من أجل خدمة الحاجات البشرية المشتركة ؛ وفي ضمان اسهامها في
الاستقرار الاقتصادى ، والأمن السياسى ، ورغد العيش بوجه عام ،
لشعوب العالم .

وليس يعينى الآن أن أستخلص معنى من هذه الجمل ، انما أستشهد
بها لأوجه الاهتمام الى كلمة « الثقافة » ، ولأنه الى أنه قبل العمل على
تنفيذ هذه القرارات ينبغى أن نحاول معرفة ما تدل عليه هذه الكلمة
الواحدة . وليس هذا الا مثلا واحدا من أمثلة كثيرة يمكن ايرادها

(١) هى الهيئة التى اشتهرت باسم «اليونسكو» .

لا استعمال كلمة لا يشغل أحد نفسه يبحثها . ان هذه الكلمة تستخدم عادة بأحد طريقين : اما بنوع من المجاز ، عندما يعنى القائل عنصرا من عناصر الثقافة أو مظهرا من مظاهرها ، « كالفن » مثلا ؛ واما على أنها نوع من مشيرات الانفعال — أو مخدراته — كما فى الفقرة السابقة (١)

(١) يمكننا أن نقدم أمثلة لاتحصى على استعمال كلمة «الثقافة» من أناس لم يفكروا بعمق — كما يبدو لى — فى معنى الكلمة قبل استعمالها . ولعل مثلا واحدا آخر يسفى ، وهو من «ملحق التميز التربوى» ، عدد ٣ نوفمبر ١٩٤٥ لاص ٥٢٢ :

«لماذا يجب أن ندخل فى خطتنا للتعاون الدولى أجهزة تعنى بالتربية والثقافة ؟» كان هذا هو السؤال الذى وجهه رئيس الوزراء عندما ناب عن جلالة الملك فى تقديم تحيات جلالاته الى مندوبى ٤٠ دولة تقريبا ، وهم الذين شهدوا مؤتمر الأمم المتحدة فى لندن ، بعد ظهر يوم الخميس ، لتأسيس منظمة للتربية والثقافة وقد ختم المستر أتلى خطابه مؤكدا أننا اذا أردنا أن نعرف جيراننا فيجب أن نفهم ثقافتهم من خلال كتبهم وصحفهم واذاعتهم وأفلامهم . وقد أعلنت وزيرة التربية مايل :

«ها نحن مجتمعون معا : عمالا فى حقل التربية ، والبحث العلمى ، وشتى حقول الثقافة . اننا نمثل أولئك الذين يعلمون ، وأولئك الذين يكتشفون ، وأولئك الذين يكتبون ، وأولئك الذين يعبرون عن الهامهم فى موسيقى أو فن وعندنا الثقافة أخيرا . قد يحتج البعض بأن الفنان والموسيقي والكاتب وكل من يشتغلون بالخلق فى الانسانيات والفنون لا يمكن أن ينظموا لاتنظيما قوميا ولا تنظيما دوليا . فالفنان ، كما يقال ، يعمل ليرضى نفسه . ربما كان من الممكن الاحتجاج بهذا قبل الحرب . ولكن من يتذكرون منا ذلك الصراع فى الشرق الأقصى وفى أوروبا فى الأيام التى سبقت الحرب العلنية يعلمون كم كان الصراع ضد الفاشية متوقفا على تصميم الكتاب والفنانين أن يحافظوا على صلاتهم الدولية حتى يستطيعوا أن يعبروا أسوار الحدود التى راحت تملو بسرعة .»

ومن العدل أن نعقب على ذلك بأنه لاخيار بين ألوان السياسيين حين يكون الأمر أمر حديث لقو عن الثقافة.فلو كانت انتخابات ١٩٤٥ قد جاءت بالحزب ==

وقد حاولت في الفصل الأول من كتابي أن أميز بين الاستعمالات الثلاثة الرئيسية للكلمة وأبين ما بينها من صلات ، وأوضح أننا حين نستعمل الاصطلاح على أحد هذه الطرق فيجب أن نفعل ذلك ونحن على وعى بالطريقين الآخرين . وحاولت بعد ذلك أن أكشف عن الصلة الجوهرية بين الثقافة والدين ، وأوضح ما في كلمة « العلاقة » من نقص حين تستعمل للدلالة على هذه العلاقة بالذات . وأول دعوى هامة أقيمت هي أنه لم تظهر ثقافة ولا نمت الا بجانب دين : ومن هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين ، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة ، طبقا لوجهة نظر الناظر .

وفي الفصول الثلاثة التالية أناقش أمورا ثلاثة أراها شروطا ضرورية للثقافة . وأولها البناء العضوي (ولا أعني بذلك الوصف كونه منظما فحسب ، بل كونه ناميا أيضا) ليساعد على الانتقال الورائي للثقافة داخل ثقافة معينة : وهذا يتطلب استمرار الطبقات الاجتماعية . والشرط الثاني هو ضرورة أن تكون الثقافة قابلة للتحليل ، من الوجهة الجغرافية ، الى ثقافات محلية ، وذلك يثير مشكلة « الإقليمية » . والشرط الثالث هو التوازن بين الوحدة والتنوع في الدين — أى عمومية المبدأ مع خصوصية الطقوس والعبادات . ويجب ألا يعزب عن ذهن القارئ أنني لا أدعى استيفاء جميع الشروط الضرورية لوجود ثقافة مزدهرة ، وإنما أبحث شروطا ثلاثة استرعت انتباهي ^(١) . كذلك يجب أن يتذكر أن ما أقدمه

= الآخر الى الحكم لسمعنا في هذه المناسبات نفسها أقوالا لا تختلف كثيرا عن الأقوال السابقة . فالاشتغال بالسياسة لا يتفق مع العناية الصارمة بالمعاشي الدقيقة في جميع الأحوال . ولذلك يحسن بالقارئ ألا يسخر من المستر أقل أو من المأسوف عليها المس ولكنسون .

(١) في ملحق مفيد لنشرة Christian News Letter الصادرة في ٢٤ يولية =

ليس مجموعة من التوجيهات لاصطناع ثقافة ، فانتى لا أقول اننا اذا شرعنا في تحقيق هذه الشروط وأى شروط أخرى معها كان لنا أن نتوقع مطمئنين تحسنا في مدينتنا ، وكل ما أقوله هو أن غاية ما تؤدي اليه ملاحظتي أنك لن تجد ، على الأرجح ، مدينة راقية حيث تنعدم هذه الشروط .^{*}

وفي الفصلين الأخيرين من الكتاب محاولة لتخليص الثقافة من السياسة والترية .

وأحسب أن بعض القراء سيستخلصون من هذه المناقشة نتائج سياسية . وأقرب من ذلك احتمالا أن عقولا معينة ستقرأ فيما كتبه تأييدا أو نقضا لمعتقداتهم وميولهم السياسية الخاصة . وليس الكاتب نفسه مجردا من معتقدات وميول سياسية ، ولكن فرضها ليس من باله في هذا المقام ، وانما الذى أحاول أن أقوله هو هذا : هاكم ما أراه شروطا جوهرية لنمو الثقافة وبقائها . فإذا كانت تتعارض مع أى إيمان حار لدى القارئ— إذا وجد من المستنكر مثلا أن تتعارض الثقافة مع المساواة ، وإذا بدا له من المستظن أن يكون لأحد « امتيازات بحكم مولده » — فليست أسأله أن

سنة ١٩٤٦ ، نشرت المس مارچورى ريفز فقرة عظيمة الإيحاء عن « ثقافة الصناعة » . ولو وسعت معناها بعض الشيء لكان ما تقوله متفقا مع طريقتى . وفى استعمال كلمة « الثقافة » . فهى تقول عن الثقافة الصناعية ، التى تعتقد بحق أنها يجب أن تقسم للعامل الشاب : « أنها تتضمن جغرافية الخامات والأسواق النهائية لتلك الصناعة ، وتطورها التاريخى ، ومخترعاتها وأساسها العلمى ، واقتصادياتها وما الى ذلك » . حقا أنها تتضمن هذا كله ، ولكن إذا كان لصناعة ما أن تستحوذ على اهتمام من العامل يتجاوز اهتمام عقله الواعى وحده ، فينبغى أن يكون لها أيضا طريقة فى الحياة خاصة بأهلها ، لها أشكالها الخاصة من الاحتفالات والمواضعات . على أننى أشير الى هذه اللوحة الهامة عن ثقافة الصناعة للدلالة على شعورى بأن هناك نويات أخرى للثقافة غير تلك التى عالجتها فى هذا الكتاب .

يفير إيمانه ، واننا أسأله أن يكف عن التظاهر باحترام الثقافة . اذا قال القارئ : « ان الأوضاع التى أرغب فى تحقيقها هى أوضاع « خيرة » (أو « عادلة »^(١) أو « حتمية ») ، وان كان لابد أن يؤدى هذا الى مزيد من انحذار الثقافة فيجب أن تقبل ذلك الانحذار » — فليس لى عليه من سبيل ، بل اننى قد أجد نفسى فى بعض الظروف مضطرا الى تأييده . ولو غلبت مثل هذه الموجة من الأمانة لكانت تيجتها أن تبطل اساءة استعمال كلمة « الثقافة » ، وأن يبطل ظهور هذه الكلمة فى غير مواطنها ؛ وانقاذ هذه الكلمة هو غاية أمانى .

أما ما تجرى به العادة الآن ، فهو أن كل من يدعو الى تغيير اجتماعى ، أو الى تبديل فى نظامنا السياسى ، أو الى توسيع للتعليم العام ، أو الى تنمية للخدمة الاجتماعية ، يزعم وانما أن ذلك سيؤدى الى تحسن وزيادة فى الثقافة . وربما وضعت الثقافة أو المدنية فى المقدمة ، فيقال لنا ان ما نحتاج اليه ، ويجب أن نحصل عليه ، ونحصل عليه ، انما هو « مدنية جديدة » . وقد قرأت ندوة « للصنداي تيمز » سنة ١٩٤٤ (عدد ٣١ نوفمبر) يؤكد فيها الأستاذ هارولد لصكى ، أو الصحفي الذى كتب

« (١) يجب أن أضيف ، بين قوسين ، احتجاجا على اساءة استعمال التعبير الشائع «العدالة الاجتماعية» . فقد تنتقل من معنى «العدالة فى العلاقات بين الجماعات والطبقات» لتعنى افتراضا بعينه عما ينبغى أن تكون عليه هذه العلاقات ، وقد يحدث أن تؤيد طريقة معينة فى العمل لأنها تمثل هدف «العدالة الاجتماعية» ، مع أن هذه الطريقة نفسها قد لا تكون عادلة اذا نظرنا اليها من وجهة نظر «العدالة» . ان تعبير «العدالة الاجتماعية» يستهدف لخطر فقدان مضمونه العقل — وتحميله بحمل انفعالى قوى فى مكان هذا المضمون . وأظننى قد استعملت هذا التعبير انا نفسى ، ولكنه يجب ألا يستعمل أبدا الا اذا كان من يستعمله مستعدا لأن يحدد بوضوح معنى العدالة الاجتماعية فى رأيه ، ولماذا يراها عدلا ؟ »

العناوين لحديثه ، أننا خضنا الحرب الأخيرة من أجل « مدينة جديدة » .
وهذا — على الأقل — هو ما قرره المستر لصكى بنفسه :

« اذا كان من المتفق عليه أن أولئك الذين يسعون الى اعادة بناء
ما يجب المستر تشرشل أن يسميه « بريطانيا التقليدية » لا أمل لهم في
تحقيق هذه الغاية ، فبناء على ذلك يجب أن توجد بريطانيا جديدة في
مدينة جديدة » .

وقد نعمم « اننا لا نسلم بهذا الاتفاق » ولكن ذلك خارج عن
موضوعي . فالمستر لصكى على قدر من الصواب ، وهذا القدر هو أننا
اذا فقدنا شيئا ما فقدانا نهائيا لا يمكن تعويضه فيجب أن نعمل على
الاستغناء عنه . ولكنني أحسب أنه غنى أكثر من هذا .

ان المستر لصكى مقتنع ، أو كان مقتنعا ، بأن التغيرات السياسية
والاجتماعية المعنية التي يرغب في احداثها ، والتي يعتقد أنها نافعة للمجتمع ،
سوف تنتج مدينة جديدة ، نظرا لكونها تغيرات جذرية عميقة . وهذا أمر
جد معقول . ولكن الذي لا يحق لنا أن نستنتج بالنسبة الى تغيرات
المستر لصكى أو الى أى تغيرات أخرى في البناء الاجتماعى ، ينادى بها أى
انسان ، هو أن « المدينة الجديدة » تهمها شيء مرغوب فيه . فنحن — من
جهة — لا يسعنا أن نعرف شيئا عما ستكون عليه هذه المدينة الجديدة ،
اذ أن ثمة أسبابا كثيرة أخرى تعمل في تكوينها ، غير تلك الأسباب التى
نعلمها ، والنتائج التى تترتب على هذه الأسباب وتلك ، حين يعمل بعضها
مع بعض ، كثيرة أيضا ، بحيث لا يمكننا أن نتخيل كيف يكون شعورنا
حين نعيش في تلك المدينة الجديدة . ومن جهة أخرى سيكون الناس
الذين يعيشون في تلك المدينة الجديدة مختلفين عنا بحكم انتمائهم الى تلك

المدينة ، وكذلك سيكونون مختلفين عن المستر لصكى . فكل تغير نحدثه يبعث لقيام مدينة جديدة فجعل طبيعتها ، ونشقى بها كلنا على الأرجح . والواقع هو أن ثمة مدينة جديدة تظهر في الوجود دائما أبدا ، ولا شك أن مدينة اليوم حرة أن تبدو جديدة جدا لأى رجل متمدن في القرن الثامن عشر ، ولا أستطيع أن أتخيل أشد دعاة الإصلاح حماسة أو تطرفا في ذلك العصر قرر العين بمدينة اليوم لو رآها . فكل ما يمكن أن يوجها الاهتمام بالمدينة الى أن نعمله هو تحسين المدينة كما نعرفها ، لأننا لانستطيع أن نتخيل مدينة أخرى . على أنه قد وجد دائما أناسا يؤمنون بتغيرات معينة على أنها خير في ذاتها ، دون أن يشغلوا أنفسهم بمستقبل المدينة ، ودون أن يجدوا من الضروري تزوين ما يتدعون به بزخرف وعود لا معنى لها .

ان هناك مدنية جديدة تصنع دائما . والأحوال التى نستمتع بها اليوم تبين ما يحدث لآمال كل عصر في أحوال أفضل . على أن أهم سؤال يمكننا أن نسأله هو : هل ثمة مقياس ثابت يمكننا به أن نوازن بين مدينة وأخرى ، ويمكننا به أن نحس شيئا عن ترقى مدينتنا أو انحدارها ؟ وعلينا أن نقر حين نوازن بين مدينة وأخرى ، وحين نوازن بين الأطوار المختلفة في مدينتنا ، أنه ليس ثمة مجتمع واحد ولا عصر واحد من مجتمع يحقق كل قيم المدنية . فليست كل هذه القيم يمكن أن يتفق بعضها مع بعض ، ولا يقل عن ذلك يقينا أننا حين نحقق بعض تلك القيم نفقد تقديرا لبعضها الآخر . بيد أننا نستطيع أن نميز بين ثقافات عليا وثقافات دنيا ، ونستطيع أن نميز بين التقدم والنكسة . ونستطيع أن نقرر بشيء من الاطمئنان أنه عهدنا عهد انحدار ، وأن مستويات الثقافة أدنى مما كانت عليه منذ خمسين سنة ، وأن دلائل هذا الانحدار ظاهرة في كل ناحية من

نواحي النشاط الانساني^(١) . ولست أرى سببا يمنع من تبالغ انحلال الثقافة ، ولا من توقع عهد على شيء من الطول يمكن أن يقال عنه انه بغير ثقافة ما . ثم يكون على الثقافة أن تنبت من الأرض ثانية ، وعندما أقول انها يجب أن تنبت ثانية من الأرض فلست أعنى أنها ستظهر الى الوجود بفضل أى نشاط من قبل مهرجين سياسيين . والسؤال الذى تضمه هذه المقالة هو : هل هناك شروط ثابتة اذا تخلفت فليس لنا أن نتوقع قيام ثقافة راقية ؟

واذا نجحنا ولو بعض النجاح فى الاجابة عن هذا السؤال فيجب أن نحترس من وهم محاولة احداث هذه الشروط من أجل ترقية ثقافتنا . فان كان ثمة نتائج ثابتة نخرج بها من هذه الدراسة فمن المحقق أن احدى هذه النتائج هى : أن الثقافة هى الشيء الوحيد الذى لا يمكننا السعى اليه عن عمد . ففى نتائج مناشط شتى على قدر من الانسجام ، يُزاوَل كل منشط منها كفاية فى نفسه : يجب أن يعكف الرسام على قماشه ، والشاعر على آله الكاتبة ، وموظف الدولة على ايجاد حل عادل لمشكلة مشكلة مما يرد الى مكتبه ، وكل واحد من هؤلاء يعمل بحسب الموقف الذى يجد نفسه فيه . وحتى لو بدت هذه الشروط التى أتحدث عنها للقارىء مصوّرة لأهداف اجتماعية طيبة ، فيجب ألا يقفز الى نتيجة أن هذه الأهداف يمكن تحقيقها بالتنظيم المقصود وحده . فتقسيم المجتمع تقسيما طبقيّا هو أمر صناعى وغير محتمل اذا رسمته سلطة مطلقة ، واللامركزية تحت توجيه مركزي تناقض ، والوحدة الدينية لا يمكن أن تتعرض على أمل أن تنشأ

(١) لتجد ما يؤكد هذا القول من وجهة نظر مختلفة أشد الاختلاف عن

وجهة النظر التى أتبع فى كتابة هذه المقالة انظر : Our Threatened Values

بقلم Victor Gollancz (١٩٤٦) .

وحدة في الايمان ، والتنوع الدينى الذى يطلب لذاته سَحَب . والنقطة التى يمكننا أن نصل اليها هى الاعتراف بأن هذه الشروط للثقافة «طبيعية» للكائنات البشرية ؛ وأنا اذا لم نستطع أن نفعل شيئاً لتشجيعها فأننا نستطيع "محاربة الأخطاء الفكرية والأهواء النفسية التى تقف فى سبيلها ؛ ثم علينا بعد ذلك أن نلتمس رقى المجتمع كما نعمل على رقىنا أفراداً ، أى بجزئيات صغيرة نسبياً . فأننا لا نستطيع أن نقول : « سأجعل من نفسى شخصاً آخر » ؛ بل كل ما نستطيع أن نقوله هو : « سأترك هذه العادة السيئة ، وأحاول أن أعتاد هذه الحسنة » . وكذلك لا يمكننا أن نقول عن المجتمع الا « اننا سنحاول تربيته فى هذه الناحية أو تلك ، حيث يبدو الافراط أو التفريط ظاهرين ، ويجب فى الوقت نفسه أن نوسع أفق نظرنا بحيث نتجنب افساد شئ حين نحاول اصلاح شئ غيره » . بل ان هذا القول يعبر عن طموح أكبر مما يمكننا تحقيقه . فان اختلاف ثقافة عصر ما عن العصر السابق له يرجع بهذا القدر نفسه ، أو بأكثر منه ، الى ما نعمله تفاريق دون أن نفهم النتائج أو تنبأ بها .

الفضل الأول

المعاني الثلاثة لكلمة « الثقافة »

تختلف ارتباطات كلمة « الثقافة » بحسب ما نعيه من نمو فرد ، أو نمو فئة أو طبقة ، أو نمو مجتمع بأسره . وجزء من دعاوى أن ثقافة الفرد تتوقف على ثقافة فئة أو طبقة ، وأن ثقافة الفئة أو الطبقة تتوقف على ثقافة المجتمع كله ، الذى تنتمى إليه تلك الفئة أو الطبقة . وبناء على ذلك فإن ثقافة المجتمع هى الأساسية ، ومعنى كلمة « الثقافة » بالنسبة الى المجتمع كله هو المعنى الذى يجب بحثه أولا . وحين تستعمل كلمة « الثقافة »^(١) للدلالة على التصرف فى كائنات حية دنيا — كما هى الحال فى عمل البكتريولوجى أو الزراعى — فإن المعنى يكون واضحا الى درجة كافية ؛ لأننا نجد اتفاقا تاما فى رأى بالنسبة الى النسيات التى يراد الوصول إليها ، ويمكننا أن نتفق اذا وصلنا إليها أو لم نصل . أما حين تستعمل لترقية العقل البشرى والروح البشرية ، فإن احتمال اتفاقنا على ما هى الثقافة يكون أقل . وتاريخ الكلمة نفسها ، باعتبارها دالة على شيء



(١) أى فى اللغة الانجليزية ، حيث نجد أن معنى «الثقافة» فى الكلمة Culture معنى مجازى انتقلت اليه الكلمة من المعنى الحسى الأصل وهو معنى الزراعة أو التربية (المادية) . ولهذا تدخل كلمة Culture فى تركيب كلمة الزراعة فى الانجليزية ، كما تستعمل لما يقوم به البكتريولوجى من « زرع » الميكروبات ونحوها . ونظير ذلك أن كلمة «الثقافة» فى العربية مجاز مأخوذ من تثقيف الرمح أى تسويته .

(المترجم)

يقصد اليه قصدا واعيا في أمور البشر ، ليس بالتاريخ الطويل . وكلمة « الثقافة » بمعنى شيء يتوصل اليه بالجهد المقصود ، تكون أقرب الى الفهم حين تتكلم عن تثقف الفرد ، الذي ننظر الى ثقافته منسوبة الى أساس من ثقافة الفئة والمجتمع . وخير ما يمكن أن يبين الفرق بين الاستعمالات الثلاثة للكلمة أن نسأل الى أى حد يكون وجود هدف واع هو تحصيل الثقافة شيئا له معنى بالنسبة الى الفرد ، والقبلة ، والمجتمع باعتباره كلا . ويمكن تجنب كثير من الاضطراب اذا امتنعنا عن أن نضع أمام الفئة ما لا يمكن أن يكون الا هدفا للفرد ؛ وأمام المجتمع باعتباره كلا ما لا يمكن أن يكون الا هدفا لفئة .

وقد ازدهر المعنى العام أو المعنى الأنثروبولوجي لكلمة « الثقافة » — كما استخدمه أ . ب . تايلور مثلا في عنوان كتابه « الثقافة البدائية »^(١) — بمعزل عن المعنيين الآخرين ؛ ولكننا اذا كنا ننظر في مجتمعات بلغت درجة عالية من النمو ، ولا سيما مجتمعاتنا المعاصرة ، فيجب أن ننظر في العلاقة بين المعاني الثلاثة . وعند هذه النقطة تدخل الأنثروبولوجيا في علم الاجتماع . وقد جرت عادة رجال الأدب والأخلاق على أن يتحدثوا عن الثقافة بالمعنيين الأولين ، ولا سيما المعنى الأول ، دون أن يصلوا بينهما وبين المعنى الثالث . وأول مثل يحضرنا لهذا الاختيار هو ما فعله ماتييو أرنولد في كتابه « الثقافة والفوضى » . فأرنولد معنى أولا بالفرد و « الكمال » الذي ينبغي أن يسمى اليه . صحيح أنه في تقسيمه المشهور « البرابرة والسوقة والعامية »^(٢)

(١) المصطلح العربي الذي يستعمل عادة في هذا المقام — مقام التحدث عن المدلول الاجتماعي أو العام للثقافة — هو مصطلح « الحضارة » . وهو خاص بهذا المعنى وحده ، دون المعنيين الآخرين اللذين يتحدث عنهما البيوت .

(الترجم)

(٢) عند أرنولد = الاستقرائية والطبقة المتوسطة والطبقة العاملة ، في حال نقصها . « والسوقة » مستعملة هنا بمعناها الشائع ، أي « أهل الأسواق » . (الترجم)

يعنى بنقد الطبقات ؛ ولكن تقدم مقصور على ادانة تلك الطبقات لنقائصها ، فهو لا يتقدم الى البحث عما ينبغى أن تكون عليه الوظيفة الصحيحة لكل طبقة ، أو « كمال » كل طبقة . والنتيجة اذن هي حث الفرد الذى يريد أن يصل الى ذلك النوع الخاص من الكمال الذى يسميه أرنولد « الثقافة » — حث مثل هذا الفرد على أن يعلو على قوائص كل طبقة ، بدلا من أن يحقق أقصى ما يمكن تحقيقه من مثلها العليا .

وشعور القارئ الحديث بنحول ما تؤديه كلمة « الثقافة » عند أرنولد راجع — فى قسم منه — الى خلو الصورة عنده من الأساس الاجتماعى . ولكنه راجع أيضا — على ما أظن — الى أنه قد فاته وجه آخر من وجوه استعمالنا لكلمة « الثقافة » ، يضاف الى الوجوه الثلاثة التى سبقت الإشارة إليها . فهناك أنواع شتى من الاكتساب يمكن أن نعنيها فى المناسبات المختلفة . قد تفكر فى تهذيب السلوك — أو « الذوق » و « الأدب » ؛ وفى هذه الحالة تفكر أولا فى طبقة اجتماعية ، وفى الفرد الممتاز على أنه ممثل لخير ما فى هذه الطبقة . وقد تفكر فى « العلم » والمعرفة الوثيقة بذخائر حكمة الماضى ، وفى هذه الحالة يكون ذو الثقافة عندنا هو العالم . وقد تفكر فى « الفلسفة » بأعم معانيها — أى الاهتمام بالأفكار المجردة ، مع شئ من القدرة على معالجتها — وفى هذه الحالة قد نعنى من يسمى « بالمتفكر » (مع ملاحظة أن هذه الكلمة تستخدم الآن استخداما مطاا جدا ، بحيث تشمل أشخاصا كثيرين لا يتميزون بثقافة العقل) . وقد تفكر فى « الفنون » ؛ وفى هذه الحالة نعنى الفنان والهاوى . ولكننا قلما نعنى هذه الأشياء كلها مجتمعة . فنحن لا نجد مثلا أن لفهم الموسيقى أو الرسم مكانا ظاهرا فى وصف أرنولد للرجل المثقف ؛ ومع ذلك فلا أحد ينكر أن لاكتسابهما دورا فى الثقافة .

وإذا نظرنا الى مناشط الثقافة المختلفة التى أوردناها فى الفقرة السابقة فيجب أن نستنتج أن الكمال فى أى واحدة منها دون الأخريات لا يمكن أن يسبغ الثقافة على أحد . فنحن نعلم أن السلوك المذهب بدون تعليم أو فكر أو حساسية للفنون يجنح بالمرء الى آلية مجردة ؛ وأن العلم بدون سلوك مذهب أو حساسية إنما هو حذلقه ؛ وأن القدرة الفكرية مجردة من الصفات الأكثر انسانية لا تستحق الإعجاب الا كما يستحقه ذكاء طفل معجزة فى لعب الشطرنج ، وأن الفنون بدون اطار فكرى زيف وخواء . وإذا كنا لا نجد الثقافة فى أى واحدة من هذه الكمالات بمفردها فإنا كذلك يجب ألا نتوقع فى أى شخص واحد أن يكون كاملا فى جميعها ؛ وإذن نستنتج أن الفرد الكامل الثقافة هو محض خيال ؛ ونبحث عن الثقافة لا فى فرد أو جماعة من الأفراد بل فى نطاق أوسع وأوسع ؛ وننتهى أخيرا بأن نجدتها فى هيئة المجتمع ككل . وهذه فكرة جد ظاهرة فيما يبدو لى ، ولكنها كثيرا ما تغيب عن البال ، فالتناس يسارعون دائما الى اعتبار أنفسهم أهل ثقافة على أساس اتقائهم لشيء واحد ، فى حين أنهم لا تعوزهم نواح أخرى فحسب ، بل لا يشعرون بهذه النواحي التى تعوزهم . فأى فنان من أى نوع كان لا يلزم من هذا السبب وحده أن يكون ذا ثقافة ، ولو كان فنانا عظيما : قالفنانون كثيرا ما يكونون غير حساسين لفنون أخرى غير تلك التى يمارسونها ، كما أنهم يكونون فى بعض الأحيان سيئى السلوك أو فقراء فى المواهب الفكرية . ليس الشخص الذى يضيف الى الثقافة دائما « شخصا مثقفا » ، مهما تكن قيمة ما يضيف .

ولا ينتج من ذلك أن الكلام عن ثقافة فرد أو فئة أو طبقة هو كلام لا معنى له . إنما نريد أن ثقافة الفرد لا يمكن أن تفصل عن ثقافة الفئة ، وأن ثقافة الفئة لا يمكن أن تجرد من ثقافة المجتمع كله ؛ وأن فكرتنا عن

« الكمال » يجب أن تراعى المعاني الثلاثة للثقافة في وقت واحد . وكذلك لا ينتج مما سبق أن الجماعات المعنية بكل من المناشط الثقافية في مجتمع ما ، مهما تكن درجة ثقافته ، ستكون متمايزة ومنفصلا بعضها عن بعض ؛ بل على العكس : لا يمكن أن يتحقق التماسك الضروري للثقافة الا بالتداخل والمجاراتة في الاهتمامات ، وبالمشاركة والتقدير المتبادل . فان الدين لا يحتاج الى هيئة من رجال الدين فحسب ، يعرفون ما يعملون ، بل الى هيئة من العابدين يعرفون ماذا يعمل .

ومن الواضح أن مناشط الثقافة المختلفة تتشابه تشابكا لا انفصام له في الجماعات الأقرب الى البدائية . فالدياك^(١) الذى يمضى معظم الفصل من فصول العام في قطع قاربه ونحته وتلوينه على النمط المطلوب للشعائر السنوية في قطع رؤوس الأعداء ، يقوم بعدة مناشط ثقافية في وقت واحد — تشمل الفن والدين كما تشمل الحرب البرمائية . وكلما ازدادت المدنية تعقيدا ظهر فيها مزيد من التخصص المهني . فالمستر جون لا يارد يقول عن جزر الهبريد الجديدة التى تمشي في العصر الحجري : ان بعض هذه الجزر يتخصص في فنون وصناعات معينة ، فتبادل بضائعها وتعرض ما وصلت اليه من اتفاق ، وتنال الرضى المتبادل من أعضاء الأرخبيل . على أنه اذا كان أفراد القبيلة أو المجموعة من الجزر أو القرى ربما اتخذوا وظائف منفصلة — وأخصها وظيفتا الملك والطبيب الساحر — فان الدين والعلم والسياسة والفن لا تتصور مجردة بمعزل بعضها عن بعض الا بعد ذلك بمراحل . وكما أن وظائف الأفراد تصبح وراثية ، والوظيفة الوراثية تجمد في تميز طبقي أو طائفي ، والتميز الطائفي يؤدي الى صراع — فكذلك الدين

(١) الرجل من سكان بورنيو الاصليين .

(المترجم)

والسياسة والعلم والفن تصل الى نقطة يكون عندها صراع واع بينها من أجل الاستقلال أو السيادة . ويكون هذا الاحتكاك في بعض المراحل وفي بعض المواقف حافلا بالخلق ؛ ولا حاجة بنا في هذا المقام الى أن نبحث الى أى حد يتسبب عن ازدياد الوعي والى أى حد يسببه . وقد يصبح التوتر داخل المجتمع توترا داخل عقل الفرد الأكثر وعيا كذلك . ففى «أنتيجونا»^(١) يمثل اصطدام الواجبات — وهو ليس مجرد اصطدام بين القوى والطاعة المدنية ، أو بين الدين والسياسة ، بل بين قوانين متعارضة فيما لايزال مركبا دينيا أخلاقيا — يمثل هذا الاصطدام مرحلة شديدة التقدم من المدنية . لأن الصراع يجب أن يكون ذا معنى في تجربة المشاهدين قبل أن يجعله المؤلف المسرحى منطوقا ، وقبل أن يلقى من الجمهور الاستجابة التى يحتاج اليها فن المؤلف المسرحى .

ومع تقدم المجتمع نحو التعقيد والتميز الوظيفيين يمكننا أن نتوقع ظهور مستويات ثقافية شتى : أو باختصار تظهر ثقافة الطبقة أو الفئة . ولا أظن أن ثمة محلا للجدل في أن هذه المستويات المختلفة يتحتم وجودها في أى مجتمع مستقبل ، كما هى الحال في أى مجتمع ماض . ولا أظن أن أشد دعاء المساواة الاجتماعية تحمسا يجادلون في هذا ؛ وإنما يدور اختلاف الرأى حول ضرورة انتقال ثقافة الفئة بواسطة الميراث — أى تكاثر كل مستوى ثقافى — أو امكان الأمل في إيجاد نظام ما للاختيار ، بحيث يصل كل فرد آخر الأمر الى احتلال مكانه في أعلى مستوى ثقافى تؤهله له

(١) مسرحية «أنتيجونا» للشاعر اليونانى سسوفوكليس ، حيث يدور الصراع حول تصميم أنتيجونا ابنة أوديب على دفن أخيها پولينيكس متحديا فى ذلك سلطة كريون حاكم المدينة الذى أمر بترك جثة پولينيكس فى العراء لانه مات خائنا لوطنه . (المترجم)

استعداداته الفطرية . والذي يهنا في هذه النقطة هو أن ظهور فئات أكثر ثقافة لا يمر عديم الأثر على سائر المجتمع . فإن ظهور هذه الفئات هو نفسه جزء من عملية يتغير فيها المجتمع كله . ومن المحقق — وهذا الأمر يتضح على الأخص عندما ننظر الى الفنون — أنه مع ظهور قيم جديدة ، وازدياد مظاهر العناية في التفكير والحساسية والتعير ، تختفى بعض القيم القديمة . ولا معنى لذلك الا أنك لن تجد جميع مراحل التقدم مجتمعة ، وأن مدنية ما لا يمكن أن تنتج في وقت واحد شعرا شعبيا عظيما في أحد المستويات الثقافية و « الفردوس المفقود » في مستوى آخر . والحق أن الشيء الوحيد الذي تثق من الزمن بأحداثه أبدا هو الضسارة ، أما الكسب أو التعويض فإنه يوشك أن يكون متصوِّرا دائما ، الا أنه غير متيقن أبدا .

وإذا كان من الظاهر أن تقدم المدنية يستتبع ازدياد الفئات الثقافية المتخصصة ، فالتا يجب ألا ننتظر خلو هذا التطور من المخاطر . فقد يأتي التفكك الثقافي على آثار التخصص الثقافي ، وهو أقصى ما يمكن أن يعاينه مجتمع من تفكك جذري . وهو ليس النوع الوحيد ، أو ليس الوجه الوحيد الذي يمكن أن يدرس منه التفكك ؛ ولكن أي يكن من هذه الوجوه سببا وأي يكن نتيجة فإن تفكك الثقافة هو أخطرها وأعزها على الإصلاح (وهنا بالطبع تتكلم عن ثقافة المجتمع كله أولا وبالذات) ويجب ألا نخلط بينه وبين مرض آخر ، وهو التحجر الطائفي لما لعله كان في البدء نظاما هرميا للوظائف فحسب ، كما هي الحال في الهند الهندوسية ، وإن كان من الجائز أن لكلا المرضين سلطانا على للمجتمع البريطاني اليوم . والتفكك الثقافي يوجد عندما يفصل طبقتان أو أكثر ^(١) بحيث يصبحان

(١) ميزنا في الترجمة بين الطبقة والطبقة . فالطبق يقابل stratum في الأصل والمقصود به هنا المرحلة التاريخية التي تمثلها جماعة قد تتعاصر مع جماعات أخرى تمثل طباقا أخرى . أما الطبقة فتقابل كلمة class ، ويقصد بها جماعة من الجماعات التي ينقسم إليها المجتمع لا على أساس تاريخي بل على أساس وصفي كالتشابه في مستوى الحياة أو الاشتراك في المصالح الخ .
(المترجم)

في الواقع ثقافتين متميزتين ؛ وكذلك عندما تنقسم الثقافة في مستوى الفئة العليا أقباسا يمثل كل منها منشطا واحدا من المناشط الثقافية . وإذا لم أكن مخطئا فثمة الآن في المجتمع العربي تفكك يحدث للطبقات التي تبلغ الثقافة فيها ، أو ينبغي أن تبلغ ، أعلى درجات نموها ؛ كما أن هناك انفصالا بين طباق المجتمع . فالتفكير الديني والعادات الدينية ، والفلسفة والفن ، كلها تميل الى أن تصبح مناطق متعزلة تتمتعها فئات لا صلة بين بعضها وبعض . والحساسية الفنية تصاب بالفقر لفصلها عن الحساسية الدينية ، والحساسية الدينية تصاب بالفقر لفصلها عن الحساسية الفنية ؛ وأثارة « السلوك المذهب » تترك لقلة متبقية من طبقة آخذة في الاختفاء ، قلة لم يصقل الدين أو الفن حساسيتها ، ولم يزود عقولها بمادة المحادثة الذكية ، ولذلك فإن حياتهم ليس لها سياق يجعل لسلوكهم قيمة . والانتكاس في المستويات العليا لا يعنى الجماعة التي يصيبها فحسب ، بل يعنى الشعب كله .

ان أسباب الانحدار الشامل للثقافة معقدة بقدر تعدد الدلائل على هذا الانحدار . وبعض هذه الأسباب يمكن أن توجد فيما يسجله مختلف المتخصصين من أسباب لأمراض اجتماعية يمكننا تبيينها بسهولة أكبر ، ويجب علينا أن نستمر في التماس وسائل العلاج النوعية لها . على أننا لا نزال نزداد ادراكا لدى انطواء مشكلات العلاقة بين كل جزء من العالم وكل جزء آخر على هذه المشكلة المحيرة : مشكلة الثقافة . فعندما نعنى بعلاقة الأمم الكبرى بعضها ببعض ؛ وعلاقة الأمم الكبرى بالأمم الصغرى ^(١) ؛ وعلاقة « الطوائف » ^(٢) المختلطة ، كما في الهند ، بعضها

(١) تناول هذه النقطة - دون مساس لمعنى الثقافة - ١٠٠ هـ . كار في كتابه Conditions of Peace (القسم الأول ، الفصل الثالث) ، فهو يقول : « يجب أن نميز بين «أمة ذات ثقافة» و «وامة ذات دولة» إذا أخذنا باصطلاح نشأ في أوروبا =

ببعض ؛ وعلاقة الأمم الأصلية بالفروع التي نشأت على أنها مستعمرات ؛ وعلاقة المستعمر بالوطني ؛ والعلاقة بين الشعوب في مناطق مثل جزر الهند الغربية ، حيث أدى القهر أو الاغراء الاقتصادي الى اجتماع أعداد كبيرة من أجناس مختلفة — فهناك وراء كل هذه المسائل المحيرة — التي تستتبع قرارات يجب أن يتخذها رجال كثيرون كل يوم — مسألة ما هي الثقافة ؟ ومسألة ما اذا كانت شيئا يمكننا الهيمنة عليه أو التأثير فيه عن قصد . وتواجهنا هذه المسائل كلما ابتكرنا نظرية للتربية أو خططنا سياسة لها . فلو نظرنا الى الثقافة نظرة جادة لرأينا أن الشعوب لا تحتاج فقط الى طعام يكفيها (مع أنه حتى هذا يبدو أكثر مما نستطيع أن نوفره) بل تحتاج أيضا الى طريقة خاصة مناسبة لطهوه ؛ وإن من أعراض انحدار الثقافة في بريطانيا لعدم المبالاة بغير اعداد الطعام . بل ان الثقافة يمكن أن توصف وصفا مختصرا بأنها ما يجعل الحياة تستحق أن تحيا . وهي التي تجعل الشعوب والأجيال على حق حين تقول وهي تتأمل آثار مدنية بائدة : ان هذه المدنية كانت تستحق أن توجد .

وقد سبق أن قررت في مقدمتي أنه لا يمكن أن تظهر ثقافة أو تنمو

= الوسطى ، وهو اصطلاح خشن ولكنه مفيد . فوجود جماعة جنسية أو لغوية على قدر من الانسجام ، تربط بينها تقاليد مشتركة ومزاولة ثقافة مشتركة ، يجب ألا يدعوا — ضربة لازب — الى اقامة وحدة سياسية مستقلة ، أو المحافظة على هذه الوحدة . ولكن المستر كار معنى هنا بمشكلة الوحدة السياسية ، أكثر من المحافظة على الثقافات أو كونها جذيرة بالمحافظة عليها داخل الوحدة السياسية . (٢) المراد هنا « الطوائف » بالمعنى العام ، أى الطوائف الجنسية أو الدينية communities لا نظام « الطوائف » الخاص بالهند castes ، وهو نتاج تاريخي معقد ، له ارتباط بالمهن كما أن له ارتباطا بالسلالات ، ومداره تفاوت الجماعات المختلفة التي يتألف منها مجتمع واحد من حيث منازلها من « الشرف » . (المترجم)

الا وهي متصلة بدين . ولكن استعمال كلمة « الصلة » هنا قد يوقعنا في الخطأ بسهولة . ولعل الافتراض غير المحقق لعلاقة ما بين الثقافة والدين هو أهم نقط الضعف في كتاب أرنولد « الثقافة والفوضى » . فأرنولد يوحى إلينا بأن الثقافة (كما يستخدم هذا الاصطلاح) أشمل من الدين ، وأن الدين ليس الا عنصرا ضروريا يعطى تكويننا أخلاقيا وشيئا من تلوين انفعالي للثقافة وهي القيمة النهائية .

ولعل القارئ قد لاحظ أن ما قلته عن نمو الثقافة ، وعن أخطار التفكك عندما تصل ثقافة ما الى مرحلة عالية من التطور ، يمكن أن ينطبق أيضا على تاريخ الدين . فإن نمو الثقافة ونمو الدين في مجتمع لا تؤثر فيه عوامل خارجية أمران لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ؛ ويتوقف على مثل الناظر أن يحكم بأن رقى الثقافة سبب لتقدم الدين ، أو بأن تقدم الدين سبب لرقى الثقافة . ولعل ما يدفعنا الى اعتبار الدين والثقافة شيئين مختلفين هو تاريخ تطلعل الايمان المسيحي في الثقافة الاغريقية الرومانية ، وهو تطلعل كانت له آثار عميقة في تلك الثقافة وفي مجرى نمو الأفكار والمعادن المسيحية على السواء . ولكن الثقافة التي اتصلت بها المسيحية الأولى (مثل البيئة التي نبتت فيها المسيحية) كانت هي نفسها ثقافة دينية . في دور الانحدار . ولهذا فانتا مع اعتقادنا بأن الدين الواحد يمكن أن يمد ثقافات شتى ، يحق لنا أن نسأل : ان كان من الممكن أن تظهر ثقافة ما الى الوجود أو تحافظ على نفسها بدون أساس ديني . ولنا أن نمضي الى أبعد من ذلك فنسأل : أليس ما نسميه « ثقافة » شعب ما ودين هذا الشعب مظهرين مختلفين لشيء واحد ؟ اذ الثقافة في جوهرها تجسيد (ونحن نستعمل هنا تعبيراً مقاربا) لدين الشعب ؟ ولعل وضع المسألة على هذه الصورة يلقي ضوءاً على ما أبديته من تحفظات بشأن كلمة « الصلة » .

مع نمو المجتمع يظهر عدد أكبر من الصلاحيات الدينية والوظائف الدينية بدرجاتهما وأنواعهما ، كما يظهر ذلك في غيرها من الصلاحيات والوظائف . ومن الملاحظ أنه في بعض الأديان يصل التمايز الى حد ظهور دينين في الواقع : دين للعامة ودين للخواص . ولا خفاء في مضار وجود « أمتين » في الدين . وقد قاومت المسيحية هذا المرض خيرا مما قاومته الهندوكية . فالانقسامات الدينية في القرن السادس عشر وما تلاها من تعدد الفرق يمكن دراستهما اما على اعتبار أنهما يؤرخان انقسام الفكر الديني أو على اعتبار أنهما صراع بين فئات اجتماعية متعارضة — اما بوصفهما اختلافات في المبدأ الديني أو تهككا في الثقافة الأوربية . الا أنه مهما تكن هذه الاختلافات الواسعة في المعتقد على مستوى واحد داعية للأسف ، فإن الايمان يمكنه — ويجب عليه — أن يجد مجالا لدرجات كثيرة من التقبل الفكرى والخيالى والعاطفى لمبادئ دينية واحدة ، بقدر ما يمكنه أن يتسع لاختلافات كثيرة في النظام والطبوس . وكذلك يمكن أن يكون للايمان المسيحى تاريخ ، اذا نظرنا اليه من الناحية النفسية باعتباره نظاما من المعتقدات والمواقف في عقول معينة متجسمة ؛ وان يكن من الخطأ الجسميم أن نفترض أن القول بنموه وتغيره يتضمن امكان وصول الكائنات البشرية الى مزيد من القداسة أو مزيد من النور عن طريق التقدم الجماعى (نحن لا نفترض أن هناك تقدما حتى في الفن على مدى فترة طويلة ، ولا أن الفن « البدائى » ، بوصفه فنا ، أحط بالضرورة من الفن الأكثر تمقيدا) . ولكن من سمات التطور — سواء أخذنا بوجهة النظر الدينية أم بوجهة النظر الثقافية — ظهور الشك : ولا أعنى به — كما هو ظاهر — الكفر أو التحطيم (ولا - من باب أولى — عدم الايمان الناتج من الكسل العقلى) بل عادة فحص

الأدلة والقدرة على تأجيل الحكم : فالشك سمة تمدن راق ، ولو أنها حين تنحدر الى البيرونية^(١) فقد تؤدي الى موت المدنية . فالشك قوة حيث البيرونية ضعف : لأننا لا نحتاج فقط الى القوة لتأجيل الحكم بل الى القوة لإبرامه .

“ وفكرة أن الثقافة والدين هما مظهران لشيء واحد اذا أخذ كل لفظ منهما في سياقه الصحيح ، فكرة تحتاج الى شرح طويل . ولكنني أود أن أنبه أولاً الى أنها تهيم لنا وسيلة لمحاربة خطأين يكمل كلاهما الآخر . وأشيعهما أن الثقافة يمكن حفظها وبسطها وتنميتها بغير دين . وهذا خطأ قد يشترك فيه المسيحي مع الكافر ، ويحتاج نقضه على الوجه الصحيح الى تحليل تاريخي بالغ الدقة ، لأن الحقيقة لا تظهر من أول وهلة ، بل ربما بدت الظواهر مناقضة لها : فقد تملكاً ثقافة ما — وقد تنتج حقا بعض آياتها الكبرى ، في الفن وغير الفن — بعد اضلال الايمان الديني . والخطأ الثاني هو الاعتقاد بأن المحافظة على الدين ورعايته لا شأن لهما بالمحافظة على الثقافة ورعايتها ، وهو اعتقاد قد يفلو حتى يؤدي الى رفض الآثار الثقافية على أنها لمو يحول دون الحياة الروحية . ولنستطيع رد هذا الخطأ نحتاج كما نحتاج في سابقه الى أن ننظر نظرة بعيدة ، وأن نرفض التسليم بأن الثقافة شيء يمكننا الاعراض عنه لأن الثقافة التي نراها هي ثقافة منحذرة . ويجب أن أضيف أن هذه النظرة الى وحدة الثقافة والدين لا تقتضي أن كل منتجات الفن يمكن قبولها بدون نقد ، ولا هي تقدم معياراً به يستطيع

(١) نسبة الى بيرون Pyrrhon (و - ٣٦٠ ق م - ٠) فيلسوف يوناني ، أنكر إمكان وصول الانسان الى الحقيقة ، وقال ان أقصى ما يمكنه ان يطمح اليه هو تحقيق نوع من السعادة السلبية ، بانتفاء كل اضطراب أو قلق .
(المترجم)

كل امرئ أن يميز بينها تمييزا سريعا . فالحساسية الفنية يجب أن تمتد الى الادراك الروحي ، والادراك الروحي يجب أن يمد الى الحساسية الفنية والذوق المروّض قبل أن نكون قادرين على الحكم على الفن بأنه منحل أو شيطاني أو عَدَمِيّ . ينبغي أن يكون الحكم في النهاية واحدا سواء أحكمنا على عمل فني بمقاييس فنية أم دينية ، وسواء أحكمنا على دين بمقاييس دينية أم فنية — وان كانت نهاية لا يستطيع فرد واحد أن يصل إليها .

ان ما حاولتُ التلويح به من نظرة الى الثقافة والدين لجده عسير بحيث لا أحسبني أدركه أنا نفسي الا لمحا ، ولا أحسبني واقفا على جميع دلالاته . وهي أيضا نظرة تنطوي على خطر الوقوع في الخطأ في كل لحظة ، لعدم التسبب الى تغير في المعنى الذي يكون لكلماتي . حين تقرنان على هذا النحو ، بصيرورتها الى معنى قد يكون لاحداهما بمفردها . وانما تصح هذه النظرة حيث نغني أن الناس لا يكونون واعين بثقافتهم ولا بدينهم . فكل امرئ مهما يكن وعيه الديني ضعيفا لابد أن يتألم من حين الى حين المتناقض بين ايمانه الديني وبين مسلكه ؛ وكل امرئ له ذوق أسبغته عليه الثقافة الفردية أو ثقافة الفئة لابد يشعر بقيم لا يمكنه أن يسميها دينية . وزيادة على كون « الدين » و « الثقافة » يعنيان أشياء مختلفة كل غن الآخر ، فانهما كليهما ينبغي أن يعنيا للفرد وللجنة شيئا يسعيان اليه ، لا شيئا يملكانه فحسب . ولكن ثمة وجها يمكننا أن نرى منه الدين على أنه كل طريقة الحياة لشعب من الشعوب ، من المهد الى اللحد ، من الصبح الى الليل ، وحتى أثناء النوم ، وطريقة الحياة هذه هي ثقافته أيضا . وفي الوقت نفسه يجب أن نقر بأنه عندما يكون هذا التطابق تاما فإنه يعني في المجتمعات القائمة فعلا ثقافة منحلة ودينا منحل . فان دينا عالميا هو —

بالقوة ان لم يكن بالفعل — أسمى من دين يدعى أى جنس أو أمة الاختصاص به دون غيرها ؛ وان ثقافة تحقق ديننا يتحقق أيضا في ثقافات أخرى هي — بالقوة على الأقل — أرقى من ثقافة تختص دون غيرها بدين من الأديان . فمن ناحية يجب أن تطابق ، ومن ناحية أخرى يجب أن تتميز . وحيث أننا ننظر الآن من ناحية التطابق ، فيجب على القارئ أن يذكر نفسه دائما — كما يحتاج المؤلف الى أن يذكر نفسه — بسعة مدلول كلمة « الثقافة » هنا . فانها تعنى جميع المناشط والاهتمامات المميزة لشعب ما : سباق دربي ، سباق هنلي ، يوم الحرية ، الثاني عشر من أغسطس ، مباراة نهائية على كأس ، منضدة الأوتاد ، لوحة السهام ، جين ونسليديل ، الكرب المشرّع المسلوق ، البنجر بالخل ، كنائس القرن التاسع عشر القوطية ، موسيقى الجاز^(١) . ويستطيع القارئ أن يصنع شيئا من عنده . ومن ثم يكون علينا أن نواجه هذه الفكرة الغريبة : أن ما هو جزء من ثقافتنا هو أيضا جزء من ديننا الذي نعيشه .

ويجب ألا تصور ثقافتنا على أنها موحدة كل التوحيد ، وقد قصدت بالبيان الذي سردته أن أتجنب الإيحاء بهذه الفكرة . ولم يكن الدين الفعلي لأي من الشعوب الأوربية قط مسيحيا صرفا ولا أى شيء آخر صرفا . فهناك دائما أجزاء وآثار من إيمانات أقرب الى البدائية ، قد تمثلت درجة

(١) سباق دربي : سباق سنوي للخيال التي تبلغ بين ثلاث سنوات ، منسوب الى الايرل دربي الذي ابتدعه سنة ١٧٨٠ ، ويقام في ايسوم قرب لندن . سباق هنلي : سباق سنوي للزوارق ، بدى سنة ١٨٣٩ ، منسوب الى بلد في مقاطعة أكسفورد تدير على نهر التيمز . الثاني عشر من أغسطس : يوم عطلة توقف فيه الأعمال ، وهو عيد ابتداء صيد القطا في انجلترا . منضدة الأوتاد the pin table ، ولوحة السهام dart board من ألعاب الحانات هناك . (المترجم)

من التمثل ؛ وهناك دائما ميل الى معتقدات طفيلية ؛ وهناك دائما انحرافات كما يحدث للوطنية ، التي تتصل بالدين الطبيعي وتعد من ثم مشروعة بل تشجع عليها الكنيسة ، حين يبالغ فيها حتى تتحول الى صورة ساخرة من الوطنية . وكما يسهل على شعب أن يحتفظ بمعتقدات متناقضة وأن يسترضى قوى متعارضة .

ولا شك أن ثمة ما يخلق في هذه الفكرة حين ندع خيالنا يسرح فيها : فكرة أن ما نعتقده ليس فقط هو ما قصح عنه ونعلمه ، بل أن السلوك هو أيضا اعتقاد ، وأن أكثرنا وعيا وتقدما يعيشون هم أيضا على المستوى الذي لا يمكن فيه تمييز الاعتقاد عن السلوك . فهذه الفكرة تضيف أهمية على أتفه ما نمارسه ، وعلى ما نشغل به كل دقيقة من حياتنا ؛ أهمية لا نستطيع أن تأملها طويلا دون أن نفزع كما نفزع من كابوس . انا حين تفكر في صفة التكامل التي يتطلبها التفتح الكامل لحياتنا الروحية يجب أن نبقى على ذكر من امكان الرحمة اللدنية ومثل القداسة حتى لا نسقط في هوة اليأس . وعندما ننظر في مشكلة التبشير بالانجيل ، وتنمية مجتمع مسيحي ، يحق لنا أن نرتجف . فان من البساطة التي تهرب من تشويه الحقيقة أن نعتقد أننا قوم أولو دين وأن غيرنا من الناس لا دين لهم . وقد نجد ما يدعو الى الجزع الشديد في فكرة أن الدين ثقافة على جهة من النظر ، وأن الثقافة دين على جهة أخرى . وثمة ما يربك في سؤالنا : أليس للشعب دين ؟ بالفعل ، يلعب فيه سباق دربي وسباق الكلاب دورهما ؟ وكذلك في تصورنا أن « الجيتو » والنادى الثقافي بعض دين رجل الكنيسة ذى المنصب السامي . ومما لا يستريح اليه المسيحيون أن يجدوا أنهم كمسيحيين لا يؤمنون إيمانا كافيا ، بيد أنهم يشتركون مع كل امسرى آخر في الايمان بأشياء أكثر مما ينبغي ؛ ولكن هذه نتيجة للتفكير في أن

الأساقفة جزء من الثقافة الانجليزية ، وأن الخيل والكلاب جزء من الدين الانجليزي .

ومن المسلم به عادة أن هناك ثقافة ، ولكنها ملك لقسم صغير من المجتمع ؛ ويستتبع هذا الافتراض عادة احدى تيجتين : اما أن الثقافة لا يمكن الا أن تكون شغل فئة قليلة ، ومن ثم فلا مكان لها في مجتمع المستقبل ؛ واما أن الثقافة التي كانت ملكا للقلة يجب أن توضع في متناول كل انسان في مجتمع المستقبل . وهذا الافتراض وما يترتب عليه يذكرنا بكرهية المتطهرين (البيوريتان) لحياة الأديرة والزهادة . فكما تستنكر الآن تلك الثقافة التي لا تصل اليها الا القلة ، فكذلك كانت البروتستنتية المتطرفة تستهجن حياة العزلة والتأمل ، وتنظر الى العزوبة باشمئزاز يكاد يعدل اشمئزازها من الانحراف الجنسي .

ولكى تفهم نظرية الدين والثقافة الى حاولت أن أعرضها في هذا الفصل ، يجب أن نعمل على تجنب الخطأين المتعاقبين : خطأ اعتبار الدين والثقافة شيئين منفصلين بينهما علاقة ، وخطأ المطابقة بين الدين والثقافة . وقد تحدثت في موضع سابق عن ثقافة شعب ما على أنها تجسيد لدينه . ومع أنني أدرك ما في استعمال مثل هذه اللفظة السامية من اجتراء ، فأنى لا أستطيع أن أفكر في لفظة أخرى تعبر بمثل هذه الدقة عن القصد الى تجنب « العلاقة » من ناحية « والتطابق » من ناحية أخرى . فكون دين ما حقا ، أو ذا نصيب من الحق ، أو باطلا ، لا يقوم على المنجزات الثقافية للشعوب التي تعتنق هذا الدين ، ولا يقاس بها . لأن ما يمكن أن يقال عن شعب ما انه يعتقد ، استدلالا بسلوكه ، هو دائما — كما ذكرت — أكثر بكثير وأقل بكثير من ايمانه المعلن في صورته الصافية . بل ان شعبا تكونت

ثقافته مع دين ذى نصيب من الحق قد يعيش ذلك الدين (فى فترة من تاريخه على الأقل) بصدق أعظم من شعب آخر أتيج له هدى أقوم . فما يكون لنا أن نتحدث عن الثقافة المسيحية على أنها أعلى الثقافات الا حين تخيل ثقافتنا كما ينبغى أن تكون ، لو أن مجتمعنا مجتمع مسيحي حقا .

انما نستطيع أن نؤكد أن هذه الثقافة هى أرقى ثقافة عرفها العالم فى أى وقت حين نشير الى جميع مراحل هذه الثقافة التى هى ثقافة أوروبا . وحين تقارن ثقافتنا كما هى اليوم بثقافة الشعوب غير المسيحية فيجب أن نتوقع أننا سنجد ثقافتنا أخط من ناحية أو أخرى . ولا أستبعد امكان أن تزدهر فى بريطانيا ثقافة أزهى مما تستطيع أن تقدمه اليوم ، ان هى أتمت ردتها باعادة تشكيل نفسها وفقا لوصايا دين أخط أو دين مادي . ولكن ذلك لن يكون دليلا على أن الدين الجديد حق ، وأن المسيحية باطل . انما يشب أن أى دين ، ما بقى ، يعطى على مستواه معنى ظاهرا للحياة ، ويقدم هيكلًا لثقافة ، ويحفظ كتلة البشرية من الملل والقنوط .

الفصل الثانی

الطبقة والصفوة

قد يبدو مما سبق أن قررنا في الفصل السابق عن مستويات الثقافة ، أن أرقى أنماط المجتمعات البدائية تتمم بمزيد من التمايز في الوظيفة بين أعضائها إذا قورنت بالأنماط الأدنى^(١) . وإذا مضينا علوا في المراحل فافتنا نجد أن بعض الوظائف تعد أشرف من بعضها الآخر ، ويساعد هذا التقسيم على نمو الطبقات ، حيث يمنح الشخص مزيدا من الشرف ومزيدا من الامتياز ، لا مجرد كونه قائما بوظيفة ، بل لكونه عضوا في طبقة . وتكون للطبقة نفسها وظيفة ، وهي رعاية ذلك القسم من ثقافة المجتمع الكلية ، الذي يتعلق بتلك الطبقة . ويجب أن نحاول أن نبقي على ذكر من أن هذه الرعاية لمستوى معين من الثقافة هي — في مجتمع سليم — مصلحة للمجتمع ككل لا للطبقة التي ترعاه فحسب . والتنبه لهذه الحقيقة جدير بأن يمنعنا من افتراض أن ثقافة طبقة « عليا » هي نافلة بالنسبة الى المجتمع ككل ، أو الى الأغلبية ، ومن افتراض أنها شيء ينبغي أن تشارك فيه جميع الطبقات الأخرى على السواء ؛ كما أنه جدير بأن يذكر الطبقة « العليا » ، بقدر ما تكون مثل هذه الطبقة موجودة ، أن بقاء الثقافة التي تعنيها بوجه خاص يتوقف على سلامة ثقافة الشعب .

(١) انني حريص على ألا أتكلم عن تطور الثقافة البدائية الى أشكال أعلى كما لو كان عملية عرفناها بالملاحظة . اننا نلاحظ الفروق ، ونستنتج أن بعض هذه الثقافات قد تطور من مرحلة شبيهة بالمراحل الأدنى التي نلاحظها ، ولكن مهما يكن استنتاجنا مقبولا فانه لا أترض لذلك التطور هنا .

وقد أصبح من الأقوال السائرة في الفكر المعاصر أن مجتمعا هذه صورته ليس بالنمط الأعلى الذي يمكننا أن نطمح اليه ؛ بل أن من طبائع الأشياء بالنسبة الى مجتمع تقدمي أن يتغلب على هذه الفوارق في وقت ما ، وأنه في قوة توجيهنا الواعي أيضا أن يوجد مجتمعا بلا طبقات ، ومن ثم يصبح ذلك واجبا علينا أن نقوم به . الا أنه مع شيوع القول بأن الطبقة — بأى معنى يحتفظ بارتباطات الماضي — سوف تختفى ، فثمة بعض العقول الأكثر تقدما في الوقت الحاضر ترى أنه يجب الاعتراف ببعض الاختلافات بين الأفراد في الصفات ، وأن الأفراد المتمازين يجب أن تشكل منهم جماعات مناسبة ، تتمتع بسلطات مناسبة ، وقد تتمتع أيضا بأنواع شتى من المكافآت وعلامات التثريف . وتتولى هذه الجماعات المشكلة من أفراد ذوى أهلية للحكم والادارة توجيه الحياة العامة للأمة ؛ ويقال عن الأفراد الذين تتألف منهم انهم « قادة » ؛ ويكون هناك جماعات تعنى بالفن ، وجماعات تعنى بالعلم ، وجماعات تعنى بالفلسفة ؛ كما تكون هناك جماعات تتألف من رجال عمل : وجميع هذه الجماعات هي ما نسميه بالصفوة .

وواضح أنه اذا كانت الحالة الحاضرة للمجتمع يوجد فيها ارتباط اختياري بين الأفراد المتشابهين في منازع التفكير ، وارتباط مؤسس على المصالح المادية المشتركة ، أو على الاشتراك في العمل أو المهنة ، فإن جماعات الصفوة في المستقبل ستختلف عن كل الجماعات التي نعرفها من الصفوة في أمر هام : وهو أنها ستختلف طبقات الماضي ، وستنفض بوظائفها الايجابية . وهذا التحول لا يتصريح به دائما . فمن الفلاسفة من ينظرون الى الفوارق الطبقة على أنها أمر لا يحتمل ، ومنهم من ينظرون اليها على أنها سائرة الى الموت فقط . وهؤلاء الأخيرون قد يتجاهلون الطبقة — في سر — حين

يخططون لمجتمع تحكمه الصفوة ، ويقولون : « ان جماعات الصفوة سوف « تستمد من جميع قطاعات المجتمع » . ولكن قد يبدو أنه مع اتقان وسائل تعرف الأفراد الذين سيكونون طوائف الصفوة في سن مبكرة ، وتربيتهم ليقوموا بدورهم المستقبل ، واستقرارهم في مراكز السلطة ، سوف تصبح كل المميزات الطبقية السابقة مجرد ظل أو أثر ، ويكون المميز الاجتماعي الوحيد للمنزلة قائما بين جماعات الصفوة وبين سائر المجتمع ، الا أن يوجد ثمة نظام للتفاضل والمكانة بين شتى طوائف الصفوة نفسها ، وهو أمر ممكن الحدوث .

ومهما تكن الصورة التي يوضع فيها مذهب الصفوة معتدلة غير مستغربة ، فانه ينطوى على تغيير جذري للمجتمع . فهو في الظاهر لا يرمى الى أكثر مما يجب أن نرغب فيه جميعا : أى الى أن تشغل جميع المراكز في المجتمع بأولئك الذين هم أكثر صلاحية لأداء وظائف مراكزهم . فكلنا قد لاحظنا أفرادا يتولون مراكز في الحياة لا تؤهلهم لها شخصيتهم ولا عقليتهم ، وانما وضعوا فيها بفضل تعليمهم الاسمى أو مولدهم أو قرابتهم . وما من رجل شريف الا ويشير مثل هذا المنظر . ولكن مذهب الصفوة ينطوى على أشياء أكثر جدا من علاج هذا الظلم . انه يضع نظرة ذرية للمجتمع .

والفيلسوف الذي تستحق آراؤه عن موضوع الصفوة أقصى الاهتمام . لقيمتها في ذاتها ولما لها من تأثير هو الأستاذ الراحل الدكتور كارل مانهايم . بل ان الدكتور مانهايم هو الذى رسم حُظوظ كلمة « الصفوة » في هذه البلاد . ويجب أن أنه الى أن وصف الدكتور مانهايم للثقافة يختلف عن الوصف الذى قدمته في الفصل السابق من هذه المقالة . فهو يقول (« الانسان والمجتمع » ص ٨١) :

« ان البحث الاجتماعى عن الثقافة فى مجتمع حر يجب أن يبدأ بحياة أولئك الذين يخلقون الثقافة ، أى المتقنين ومكانهم فى المجتمع ككل » .
وتصورى للثقافة — على ما قدمت — هو أنها من خلق المجتمع ككل :
اذ هى — من وجهة أخرى — ما يجعله مجتمعا . انها ليست من خلق أى جزء واحد من ذلك المجتمع . وبناء على ما قدمته تكون وظيفة الجماعات التى قد يسميها الدكتور مانهايم « خالقة للثقافة » ، أقرب الى احداث نمو جديد للثقافة من حيث التعقد المصوى : فتكون ثقافة فى مستوى أكثر وعيا ، ولكنها لا تزال هى نفس الثقافة . وهذا المستوى الأرقى للثقافة يجب أن يعد قيما فى نفسه ، ومثريا للمستويات الأدنى فى وقت معا : وبذلك تسير حركة الثقافة فيما يشبه الدورة ، فتغذى كل طبقة الطبقات الأخرى .

وهذا وحده فرق على قدر من الخطر . وملاحظتى الثانية هى أن الدكتور مانهايم يعنى بأنواع الصفوة أكثر مما يعنى بالصعوة . فهو يقول فى « الانسان والمجتمع » ص ٨٢ :

« يمكننا أن نميز الأنماط التالية من الصفوات : النمط السياسى ، والمنظم ، والمفكر ، والفنان ، والأخلاقي ، والدينى . وفى حين ترمى الصفوات السياسية والمنظمة الى تكامل عدد كبير من الارادات الفردية ، نرى أن وظيفة الصفوات المفكرة والفنانة والأخلاقية الدينية هى أن تتسامى بتلك الطاقات الروحية التى لا يستنفدها المجتمع فى الصراع اليومى من أجل البقاء » .

ان تقسيم الصفوات موجود فعلا الى حد ما ؛ وإلى حد ما هو أمر ضرورى وطيب . ولكنه — بقدر ما يمكننا ملاحظة وجوده — ليس أمرا

طيا تماما . وقد أشرت في موضع آخر الى أن من نواحي الضعف المتعاطفة في ثقافتنا تزايد انزال جماعات الصفوة كل عن الأخرى ، بحيث انفصلت الصفوات السياسية ، والفلسفية ، والفنية ، والعلمية بعضها عن بعض ، وخسرت كل منها خسارة فادحة بهذا الانفصال ، لا لوقف التبادل العام للأفكار فحسب ، بل لنقص تلك الاتصالات والتأثيرات المتبادلة على مستوى أقل وعيا ، ولعلها أهم من الأفكار . ولذا فإن مشكلة تكوين الصفوات والمحافظة عليها وتنميتها هي أيضا مشكلة تكوين الصفوة والمحافظة عليها وتنميتها ، وهذه مشكلة لا يتناولها الدكتور مانهايم .

ويجب أن أقدم لهذه المشكلة بالتنبيه الى فرق آخر بين نظرتي ونظرة الدكتور مانهايم . فهو يلاحظ ، في سياق فكرة أواقته عليها (ص ٨٥) : « أن أزمة الثقافة في المجتمع الديمقراطي الحر راجعة في المحل الأول الى حقيقة أن العمليات الاجتماعية الأساسية التي كانت فيما مضى مشجعة لنمو الصفوات الخالقة للثقافة أصبحت لها الآن نتيجة عكسية ، أي أنها أصبحت عقبات في سبيل تكوين الصفوات لأن قطاعات أكبر من السكان تقوم بدور ايجابي في النشاط الثقافية » .

وأنا لا أستطيع بالطبع أن أسلم بالعبرة الأخيرة في هذه الجملة كما هي موضوعة . فملى حسب نظرتي الى الثقافة ينبغي أن يقوم مجموع السكان « بدور ايجابي في النشاط الثقافية » — دون أن يشترك الجميع في نفس النشاط أو على نفس المستوى . انما معنى هذه العبارة ، في لغتي ، أن نسبة متزايدة من السكان تعنى بثقافة الفئة . وهذا يحدث بواسطة التغير التدريجي للبناء الطبقي . وأظن أن الدكتور مانهايم يوافقني على هذا . ولكن يبدو لي أنه يبدأ الخلط بين الصفوة والطبقة من هذه النقطة . فهو يقول (ص ٨٩) .

« اذا استرجعنا الأشكال الجوهرية لانتخاب الصفوات ، التي ظهرت على مسرح التاريخ الى الوقت الحاضر ، أمكننا أن نميز ثلاثة مبادئ : الانتخاب على أساس الدم ، والثروة ، والكفاءة . فكان المجتمع الأرستقراطي ، وخاصة بعد أن مكن لسلطانه ، يختار صفواته طبقا لمبدأ الدم أولا . وقد أضاف المجتمع البورجوازي الى ذلك المبدأ ، بالتدريج ، مبدأ الثروة ، الذي ثبت أيضا بالنسبة للصفوة المفكرة ، من حيث كان التعليم ميسرا ، على اختلاف في الدرجة ، لأبناء الأغنياء وحدهم . نعم ان مبدأ الكفاءة قد اقترن بالمبدأين الآخرين في عصور سابقة ، ولكن الإضافة العامة للديموقراطية الحديثة ، طالما بقيت حازمة ، هي أن مبدأ الكفاءة يقترب أكثر فأكثر من أن يصبح معيار النجاح الاجتماعي . »

اننى على استعداد أن أسلم اجمالا بهذا التقرير لثلاثة عصور تاريخية. ولكننى أود أن ألاحظ أن ما يعيننا هنا ليس الصفوات بل الطبقات ، أو — على التحديد — التطور من مجتمع طبقى الى مجتمع لا طبقى . ويبدو لى أننا نستطيع أن نميز صفوة حتى في مرحلة التقسيم البالغ الصرامة الى طبقات . أم هل يسوغ لنا أن نعتقد أن فئان العصور الوسطى كانوا كلهم رجالا من طبقة النبلاء ، أو أن رجال الدين أو رجال الحكم كانوا كلهم يختارون تبعا لأنسابهم ؟

لا أظن أن هذا هو ما يريدنا الدكتور مانهام أن نعتقه ، ولكننى أظن أنه يخطط الصفوات بذلك القسم المسيطر من المجتمع ، الذى كانت تخدمه الصفوات ، وتستمد منه صبغتها ويلحق به بعض أفرادها . وقد جرت العادة بقبول التخطيط العام لتحول المجتمع في الخمسمائة سنة الأخيرة أو نحوها ، ولا غرض لى في مناقشته ، وانما أود أن أقترح تخصيصا واحدا

قشة فرق ينطبق على انجلترا خاصة في مرحلة سيادة المجتمع البورجوازي (ولعل الأنسب أن يقال في صدد الحديث عن هذه البلاد « مجتمع الطبقة المتوسطة العليا ») . فهما تكن هذه الطبقة قد بلغت من قوة السلطان — فان القول الشائع الآن هو أن سلطانها آخذ في الزوال — فما كانت لتصير كما صارت لولا وجود طبقة فوقها ، تستمد منها بعض مثلها وبعض معاييرها ، ويطمح أكثر أعضائها طموحا الى بلوغ حالتها . وهذا يجعل الطبقة الجديدة مختلفة في النوع عن المجتمع الأرستقراطي الذي سبقها ، وعن المجتمع الجماهيري الذي يَستَظر أن يخلفها .

وهنا أصل الى قضية أخرى في كلام الدكتور مانهايم ، يبدو لي أنها صادقة كل الصدق . فان أمانته الفكرية تمنعه من اخفاء ظلام موقفنا الحاضر ، ولكنه — بقدر ما أستطيع أن أحكم — ينجح في أن يوحى الى معظم قرائه شعورا من الأمل النشيط ، اذ يعديهم بإيمانه الطار بإمكانات التخطيط . ولكنه يقول بوضوح تام :

« ليس لدينا أى فكرة واضحة عن كيفية العمل في انتخاب الصفوة في مجتمع جماهيري مفتوح ، لا اعتبار فيه الا لمبدأ الكفاءة . ومن الممكن في مثل هذا المجتمع أن يحدث تعاقب الصفوات بسرعة أكثر مما ينبغي ، فيعوزه الاستمرار الاجتماعي الذي يرجع في جوهره الى اتساع تأثير الفئات السائدة اتساعا بطيئا وتدرجيا ^(١) » .

وهذا يثير مشكلة في الدرجة الأولى من الأهمية بالنسبة لبحثي الحاضر،

(١) يشير الدكتور مانهايم بعد ذلك الى ميل في المجتمع الجماهيري نحو التخلي عن مبدأ الكفاءة نفسه . وهي فقرة هامة ، الا أنني لا أرى من الضروري الاستشهاد بها هنا ، لأنني أوافق على أن الأخطار التي أشار اليها في الفقرة التي أوردتها أشد إثارة للقلق .

ولا أظن أن الدكتور مانهايم قد عالجهما بشيء من التفصيل . وتلك هي مشكلة قهل الثقافة .

فمن الطبيعي أن تفصل نوعا خاصا من الظواهر حين نبحث في تاريخ أجزاء معينة من الثقافة ، مثل تاريخ الفن أو الأدب أو الفلسفة ؛ وأن تكن قد وجدت حركة لوصل هذه الموضوعات وصلا أوثق بتاريخ اجتماعي عام ، وقد أنتجت هذه الحركة كتباً شائعة قيمة ، ولكنها في الغالب لا تعدو أن تكون تأريضا لنوع واحد من الظواهر يفسر في ضوء تاريخ نوع آخر من الظواهر ، وتغلب عليه نظرة الى الثقافة أضيق مدى من النظرة التي اتخذناها هنا . فالذي يجب علينا أن نبخه هو الدور الذي تلعبه الصفوة والدور الذي تلعبه الطبقة في قهل الثقافة من جيل الى الجيل الذي يليه .

ويجب أن نذكر أنفسنا بالخطر الذي أشرنا اليه في الفصل السابق : خطر المطابقة بين الثقافة وبين مجموع المناشط الثقافية المتميزة ؛ وإذا تجنبنا هذه المطابقة فأننا لن نطابق أيضا بين ثقافة الفئة عندنا وبين مجموع مناشط الصفوات عند الدكتور مانهايم . فقد يدرس الأنثروبولوجي النظام الاجتماعي والاقتصاد والفنون والدين عند قبيلة من القبائل ، بل انه قد يدرس خصائصها السيكولوجية ، ولكنه لن يقترب من فهم ثقافتها بمجرد الملاحظة التفصيلية لكل هذه المظاهر ، وإدراكها مجتمعة ؛ لأن فهم الثقافة معناه فهم الشعب ، وهذا فهم يعتمد على الخيال . ومثل هذا الفهم لا يمكن أن يكون كاملا أبدا : لأنه اما أن يكون مجردا — فيفوت الجوهر — واما أن يكون متعاشا ، فيميل الدارس الى المطابقة الكاملة بين نفسه وبين الشعب الذي يدرسه ، حتى ليفقد وجهة النظر التي جعلت دراسة هذا الشعب مطلوبة وممكنة . ان الفهم يتضمن منطقة أوسع من

المنطقة التى يمكننا أن نكون على وعى بها ؛ وليس في مقدور المرء أن يكون خارج الشيء ودخله في الوقت نفسه . وما نعتيه عادة بفهم شعب آخر هو بالطبع مقارنة للفهم تقف دون النقطة التى يبدأ الدارس عندها في فقدان بعض جوهرات ثقافته هو . فالرجل الذى يمارس عادة أكل لحوم البشر ليفهم العالم الداخلى لقبيلة من آكلة لحوم البشر ، يكون قد اشتط بحيث لم يعد قادرا على أن يصبح واحدا من قومه حقا مرة أخرى ^(١) .

على أتنى ما أثرت هذه المسألة الا لأؤيد قولى بأن الثقافة ليست مجموع مناشط متعددة فحسب ، بل هى طريقة في الحياة . ومن ثم فان الاختصاصى العبرى ، الجدير كل الجدارة بأن يكون عضوا في احدى صفوات الدكتور مانهايم على أساس تفوقه في مهنته ، قد لا يكون واحدا من « الأشخاص المثقفين » الذين يمثلون ثقافة الفئة ، وقد لا يكون — كما قلت من قبل — الا مساهما عظيم القدر فيها . ولكن ثقافة الفئة كما تمكن ملاحظتها في الماضى لم تكن قط مطابقة في مداها للطبقة ، سواء آكانت طبقة أرستقراطية أم طبقة متوسطة عليا . فان عددا كبيرا جدا من أعضاء هاتين الطبقتين كانوا دائما ظاهري النقص في « الثقافة » . وأحسب أن مستودع هذه الثقافة في الماضى كان هو الصفوة (بالافراد) ، التى كان القسم الأكبر منها مستمدا من الطبقة السائدة في وقتها ، ليكون المستهلكين الأولين لأعمال الفكر والفن التى ينتجها أعضاء الأقلية ، وهؤلاء يأتون من طبقات شتى ، منها تلك الطبقة نفسها . وتكون بعض وحدات هذه الأكرية أفرادا ، وبعضها أسرا . ولكن أفراد الطبقة المسيطرة الذين يكونون نواة الصفوة الثقافية يجب ألا يفصلوا بذلك عن الطبقة التى ينتمون اليها ،

(١) فى رواية «قلب الظلام» لجوزيف كونراد اشارة الى ما يشسبه ذلك .

فانهم لولا عضويتهم فى تلك الطبقة لما كان لهم دورهم الذى يقومون به . فوظيفتهم بالنسبة الى المنتجين هى أن ينقلوا الثقافة التى ورثوها ؛ كما أن وظيفتهم بالنسبة الى بقية طبقتهم هى أن يحفظوها من التجرس . ووظيفة الطبقة ككل هى أن تحافظ على مستويات « الآداب الاجتماعية » وتوصلها ، وهى عنصر حيوى فى ثقافة الفئة ^(١) . ووظيفة الأفراد المتمازين والأسر المتمازة هى أن تحافظ على ثقافة الفئة ، كما أن وظيفة المنتجين هى أن يغيروها .

فاذا كانت الصفوة مؤلفة من أفراد لا يجدون طريقهم اليها الا من خلال تفوقهم الفردى ، فان الاختلافات بينهم فى الأساس ستكون من العظم بحيث تربط بينهم مصالحهم المشتركة وحدها ، ويفصل بينهم كل شئ آخر . ومن هنا يجب أن تكون الصفوة مرتبطة بطبقة ما ، سواء آكانت عليا أم دنيا . ولكن طالما كانت هناك طبقات فالراجح أن الطبقة السائدة هى التى تجتذب هذه الصفوة اليها . أما ما يمكن أن يحدث فى مجتمع لا طبقى — وتصور ذلك أمر عسير جدا أكثر مما يظن الناس — فانه يدخلنا فى منطقة التخمين . على أن هناك بعض التخمينات التى تبدو لى جديرة بالمحاولة .

ان القناة الأساسية لنقل الثقافة هى الأسرة : فلا انسان ينجو تماما من نوع الثقافة التى اكسبها من بيئته الأولى ، أو يتجاوز درجتها تماما .

(١) لاجتناب سوء الفهم فى هذه النقطة ينبغى أن يلاحظ أنى لا أزعم أن « الآداب العالية » شئ يختص به أى مستوى واحد من المجتمع . ففي المجتمع السليم يجب أن توجد الآداب العالية فى جميع المستويات . ولكننا كما نميز بين معانى « الثقافة » فى المستويات المختلفة ، فكذلك نميز أيضا بين معانى « الآداب العالية » التى يدخل فيها قدر من الوعى .

ولا يجوز القول بأن هذه القناة هي قناة النقل الوحيدة التي لا يمكن أن يوجد غيرها ؛ فإن أى مجتمع على شئ من التعقيد يلحقها ويصلها بمسالك أخرى لنقل التقاليد . وحتى المجتمعات الأقرب الى البدائية يكون هذا حالها . وفى مجتمعات أكثر تمدنا — مجتمعات المناشط المتخصصة حيث لا يتبع كل الأبناء مهنة الأب — لا يخدم صبي الحرفة معلمه فحسب (أو على الأقل هذا هو المثل الذى يُطَمَّح اليه) ، ولا يتعلم منه فحسب كما يمكن أن يتعلم المرء فى مدرسة صناعية ، بل يندمج فى طريقة حياة تفتقر بتلك الصناعة أو الحرفة المعينة ؛ ولعل السر المفقود فى الحرفة هو هذا : أن الذى يُثَقَّل فيها ليس مجرد مهارة ، بل طريقة كاملة فى الحياة . وكانت الجامعات القديمة توصل الثقافة — وهى متميزة عن « المعرفة بالثقافة » ؛ فكان يفيد منها شبان لا يحصلون علما ، ولا يكتسبون حبا للعلم ، ولا لفن المعمار القوطى ، ولا لطقوس الجامعة ورسومها . وأحسب أن الجمعيات ذات الطراز الماسونى تنقل هى أيضا ما يشبه ذلك : فإن شعائر الدخول هى أخذ الى طريق حياة ، تلتقى من الماضى ويراد استبقاؤه فى المستقبل ، مهما يكن مداه محدودا . ولكن قناة الأسرة تظل أهم بكثير فى سائر قنوات نقل الثقافة ؛ وعندما تعجز حياة الأسرة عن القيام بدورها فيجب أن تتوقع انحدار ثقافتنا . والأسرة نظام يذكره بالخير كل انسان تقريبا ؛ ولكننا نحسن صنعا اذا تذكرنا أن هذه الكلمة قد تختلف فى سعة مدلولها . فهى فى العصر الحاضر لا تكاد تعنى أكثر من أعضائها الأحياء ، وحتى عن الأعضاء الأحياء نادرا ما يذكر اعلان أسرة كبيرة أو ثلاثة أجيال ؛ فالأسرة العادية فى الاعلانات تتكون من أبوين وطفل أو طفلين . والشئ الذى يرفع الى منزلة الاعجاب ليس الولاء للأسرة بل

الحب الشخصى بين أعضائها . وكلما كانت الأسرة صغيرة سهلت المبالغة العاطفية فى ذلك الحب الشخصى . ولكننى حين أتحدث عن الأسرة أعنى رابطة تستوعب فترة من الزمن أطول من هذه : أعنى ولاء للموتى مهما يكن ذكرهم غامضا ، وبراً بمن لم يولدوا مهما يكن عصرهم بعيدا . فهذا التوقير للماضى والمستقبل ان لم يَرَبْ فى الأسرة فلن يكون فى المجتمع الا كلمة تقال . وهذا الاهتمام بالماضى يختلف عن غرور النسب وفخاره ؛ وهذه المسئولية عن المستقبل تختلف عن مسئولية من يبنى البرامج الاجتماعية .

لذلك أميل الى القول بأن المجتمع القوى تظهر فيه الطبقة والصفوة كلتاهما ، مع بعض التداخل ودوام التفاعل بينهما . وتميل الصفوة — اذا كانت صفوة حاكمة ، ولم يكبت الدافع الطبيعى لتوريث عقب المرء السلطة والمكانة كلتيهما كبتا صناعيا — الى أن تقيم من نفسها طبقة . وهذا التحول فيما أرى هو الذى يؤدى بالدكتور مانهايم الى ما اعتبره سهوامنه . ولكن الصفوة التى تتحول هذا التحول تميل الى فقدان وظيفتها بوصفها صفوة ، لأن الصفات التى وصل بها أعضاؤها الأصليون الى مراكزهم لا تنقل كلها الى أعقابهم على السواء . ومن ناحية أخرى يجب أن ننظر ماذا عسى أن تكون النتائج عندما يحدث العكس ، ويكون لدينا مجتمع تتولى صفواته وظائف الطبقة ^(١) . والظاهر أن الدكتور مانهايم قد اعتقد أن ذلك سيحدث ، وقد دل على وعيه بأخطاره ، كما يبدو من فترة قفلتها عنه ؛ بيد أنه لم يظهر استعدادا لاقتراح ضمانات محددة ضد هذه الأخطار .

(١) يريد البيوت : أن الطبقة فى الحالة الأولى تحاول أن تقوم بوظيفة الصفوة الحاكمة ، أما فى الحالة الثانية فالصفوة أو الصفوات تحاول أن تقوم بوظيفة الطبقة فى استمرار الثقافة . ولهذا فالحالتان متعاكستان .
(الترجم)

وأزعم أن حالة مجتمع بلا طبقات ، تسوده الصفوات وحدها ، هي حالة لا فملك أدلة وثيقة عليها . وأفترض أننا يجب أن نعنى بمثل هذا المجتمع مجتمعا يبدأ فيه كل فرد بدون مزايا ولا معوقات ، ويوجد فيه كل انسان طوقه الى أصلح مكان يملؤه في الحياة ، أو يتوجه الى هذا المكان ، وتشغل كل وظيفة بأصلح الناس لها ، بفضل نظام يضعه أفضل المهندسين لمثل هذا الجهاز ، ولا أظن — بالطبع — أن أشد المتفائلين يمكن أن يتوقعوا للنظام كل هذا القدر من النجاح ؛ فإذا بدا بوجه عام أنه أقرب الى وضع الأشخاص الصالحين في الأماكن الصالحة من أى نظام سابق ، فينبغى أن نكون كلنا راضين . وعندما أقول « تسوده الصفوات » بدلا من « تحكمه الصفوات » فأنا أعنى أن مثل هذا المجتمع يجب ألا يقنع بأن يحكمه الأشخاص الصالحون ، بل يحرص على أن يرشح أقدر الفنانين والمهندسين الى القمة ، ويؤثروا في الذوق ، ويقوموا بالأعمال العامة ذات الشأن ؛ وكذلك يجب أن يفعل في سائر الفنون والعلوم ؛ ولعل من الواجب قبل ذلك كله أن يكون مجتمعا يستطيع أقدر العقول فيه أن يعبروا عن أنفسهم بالتفكير النظري . ويجب ألا يعمل النظام كل هذا للمجتمع في موقف معين ، بل أن يستمر في عمله ، جيلا بعد جيل . فمن الحماسة أن ننكر أن صفوة منا تقوم بعمل جليل في طور معين من نمو البلاد ، ومن أجل غرض محدود . فقد تستطيع بطرد فئة حاكمة سابقة — لعلها كانت طبقة بعكس هذه الصفوة — أن تصلح الحياة القومية أو تجدد نشاطها . لقد حدثت مثل هذه الأشياء . ولكننا نفتقر الى أدلة عن استمرار حكومة الصفوة ، وما لدينا من أدلة على ذلك فهو غير مرض ، ولا بد أن يمر وقت طويل قبل أن يمكننا استمداد أى مثل من روسيا . فروسيا بلد بكر قوى ، وهي أيضا بلد كبير مترام ، وستحتاج الى فترة طويلة من

السلم والنمو الداخلى . وثمة أشياء ثلاثة يمكن أن تحدث : فقد تظهر لنا روسيا كيف يمكن أن تنتقل حكومة مستقرة وثقافة مزدهرة بوساطة الصفوات وحدها ؛ وقد ترتكس في خمول الشرق ؛ وقد تتبع الصفوة الحاكمة سبيل غيرها من الصفوات الحاكمة وتصبح طبقة حاكمة . وكذلك لا يمكننا أن نرتكن الى أى دليل من الولايات المتحدة الأمريكية . فالثورة الحقيقية في تلك البلاد لم تكن هي ما يسمى بالثورة في كتب التاريخ ، بل كانت نتيجة للحرب الأهلية ، التي قامت بملءها صفوة من المتمولين ، وازدادت سرعة التوسع والنمو المادى للبلاد ، وعلا تيار الهجرة المختلطة ، مصطحبا (أو مضاعفا) خطر التطور الى نظام طاقتى^(١) ، وهو خطر لم يدفع بعدُ تماما . ان الأدلة المستمدة من أمريكا لم تتضج بعد بالنسبة لعالم الاجتماع . ودليلنا الآخر على حكومة الصفوة مستمد من فرنسا بوجه خاص . فقد كانت هناك طبقة حاكمة لم تعد حاكمة خلال فترة طويلة انفراد فيها العرش بالسلطة ، فهبطت الى مستوى المواطنين العاديين . أما فرنسا الحديثة فلم تكن لها طبقة حاكمة : فمهما يتقل عن حياتها السياسية في ظل الجمهورية الثالثة ، فقد كانت على كل حال حياة غير مستقرة . وهنا يمكننا أن نلاحظ أنه حين تزاح طبقة سائدة بالقوة ، مهما تكن قد أساءت في القيام بوظيفتها ، فإن وظيفتها لا تنتقل كاملة الى أيدي طبقة أخرى . ولعل « هجرة الوز البرى »^(٢) ترمز للضرر الذى ألحقته انجلترا بأيرلندة —

(١) اعتقد أن الفارق الجوهرى بين نظام الطوائف ونظام الطبقات هو أن أساس الأول فارق يؤدى بالطبقة المسيطرة الى اعتبار نفسها «جنسا» ممتازا .
 (٢) Flight of the wild geese — وتعبر «الوز البرى» مستعمل هنا مجازا وتعرف الحادثة في التاريخ الأيرلندى «بهجرة النبلاء» The Flight of the Earls إشارة الى إبحار إيرل أوف تيرون والإيرل أوف تيركونيل مع أسرتهما وأتباعهما ليلة ١٤ سبتمبر ١٦٠٧ قاصدين الى أسبانيا خوفا من غدر الملك جيمس .
 (المترجم)

ضرر اذا نظرنا اليه من هذه الناحية رأيناه أقدم من مذابح كرومويل ؛ أو أى من النكبات التى يلذ للأيرلنديين تذكرها . ولعل انجلترا قد أساءت الى ويلز واسكتلندة أيضا باجذاب طبقاتها العليا برفق الى مدارس خاصة معينة ، أكثر مما أساءت اليهما بالمظالم التى يتحدث عنها القوميون فى البلدين (وبعض هذه المظالم خيالى) ، وبعضها نتيجة سوء فهم) . على أننى أود هنا أن أعلّق الحكم عن روسيا مرة ثانية . فلعل هذه البلاد كانت فى وقت ثورتها لم تتجاوز بعد مرحلة مبكرة من تطورها ، بحيث قد ثبت أن ازاحة طبقتها العليا لم تكن غير معطلة لذلك التطور فحسب ، بل كانت مشجعة عليه . على أن هناك ما يدعو الى الاعتقاد بأن ازالة الطبقة العليا فى مرحلة من التطور أكثر تقدما قد تكون نكبة على البلاد ، وهذا أمر محقق عندما تكون تلك الازالة راجعة الى تدخل أمة أخرى .

لقد كان معظم حديثى فى الفقرات السابقة عن « الطبقة الحاكمة » و « الصفوة الحاكمة » . ولكننى يجب أن أذكر القارىء مرة أخرى بأننا حين نعى بالطبقة وازاءها الصفوة ، فانما نعى بالثقافة الكلية لبلد من البلاد ، وهذه تتضمن ما هو أكثر جدا من الحكومة . فقد نسلم بشيء من الثقة لصفوة حاكمة ، كما كان الرومان الجمهوريون يسلمون السلطة الى المستبدين ، ما دمنا ننظر الى غرض محدد فى أزمة — والأزمة قد تستمر طويلا . وهذا الفرض المحدد يجعل من الممكن أيضا أن نختار الصفوة ، لأننا نعلم لماذا نختارها . ولكن بأى نظام نختار ، ان أردنا طريقة لاختيار الأشخاص الصالحين الذين تكون منهم كل صفوة ، لمستقبل غير محدود ؟ فاذا كان « غرضنا » هو أن نضع فى القمة أصلح الناس فى كل ميدان من ميادين الحياة ، فاننا نحتاج الى معيار نحكم به من أهم أصلح الناس ؛ وان

فرضنا معيارا فسوف يكون له تأثير خاتق للتجديد . فان كل عمل عبقرى سواء أكان فى الفن أم العلم أم الفلسفة يلاقى معارضة فى كثير من الأحيان . وكل ما يعينى الآن هو هل نستطيع بالتربية وحدها أن نضمن انتقال الثقافة فى مجتمع يظهر بعض المربين أنهم لا يبالون بالفروق الطبقة فيه ، ويريد مربون آخرون أن يزيلوا منه الفروق الطبقة تماما ؟ ان هناك ، فى كل حال ، خطرا من تفسير « التربية » تفسيراً يسهل أكثر مما ينبغى ويضيق عن كثير مما ينبغى : يضيق عن كثير مما ينبغى عندما يتضمن أن التربية مقصورة على ما يمكن تعليمه ؛ ويسع أكثر مما ينبغى عندما يتضمن أن كل ما يستحق المحافظة عليه يمكن نقله بالتعليم . فما يمكن أن تنقله الأسرة فى المجتمع الذى يريده بعض المصلحين سيكون مقصورا على الحد الأدنى ، ولا سيما اذا تولى الطفل نظام تربوى موحد « من المهد الى اللحد » كما يأمل المستر هـ . دنت . واذا لم يصتف الطفل على أيدي الموظفين المنوط بهم أمر فرزه على أنه شبيه بأبيه تماما فانه سيربى فى بيئة مدرسية مختلفة كل الاختلاف — وأقول مختلفة ، ولا يعنى ذلك أن تكون أفضل بالضرورة ، لأن كل البيئات المدرسية ستكون سواء فى الجودة — وسينشأ طبقا لما يعتبره الرأى الرسمى فى ذلك الوقت « القواعد الديمقراطية الصحيحة » . وبناء على ذلك ستألف الصفوات فقط من أفراد لا يربط بينهم رباط مشترك سوى اهتماماتهم المهنية ، دون تماسك اجتماعى ، ودون استمرار اجتماعى ؛ ولن يوحد بينهم الا جزء من شخصياتهم ، وذلك هو أكثر الأجزاء وعيا ؛ وسيلتقون كما تلتقى اللجان . ولن يكون القسم الأكبر من « ثقافتهم » الا ما يشتركون فيه مع الأفراد الآخرين الذين تتألف منهم أمتهم .

ان الدفاع عن المجتمع ذى البناء الطبقي بدعوى أنه هو المجتمع

« الطبيعي » على معنى من المعاني ، كدفاع* يغلب عليه الهوى اذا نحن سمحنا لأنفسنا بأن نأمرنا هاتان الكلمتان المتقابلتان : الأرستقراطية والديمقراطية . فالمشكلة كلها يئساء وضعها حين نستعمل هاتين الكلمتين على سنيل التضاد . ان ما قدمته ليس « دفاعا عن الاستقراطية » — أى تأكيداً لأهمية عضو واحد في المجتمع ؛ بل الأصح أنه دفاع عن شكل للمجتمع تكون للأستقراطية فيه وظيفة خاصة وجوهرية ، بقدر ما تكون وظيفة كل قسم آخر من المجتمع خاصة وجوهرية . فالهم هو أن يكون للمجتمع بناء تدرج فيه المستويات الثقافية تدرجا متصلا من « القمة » الى « القاعدة » ؛ ومن المهم أن تذكر أنه لا ينبغي اعتبار المستويات العليا على حظ من الثقافة أكبر من حظ المستويات الدنيا ، ولكن مثلة لثقافة أكثر وعيا وأكثر تخصصا . واني لأميل الى الاعتقاد بأنه لا بقاء لديمقراطية صحيحة ان لم تحتو على هذه المستويات المختلفة للثقافة . ويمكن أن ينظر لمستويات الثقافة أيضا على أنها مستويات للسلطة ، الى حد أن فئة صغيرة في مستوى أعلى قد تكون لها سلطة مساوية لسلطة فئة أكبر في مستوى أدنى ؛ فانه مما تمكن اقامة الدليل عليه أن المساواة الكاملة معناها انعدام المسؤولية الشامل ؛ وفي مجتمع كهذا الذي أتخيله يرث كل فرد مسؤولية أكبر أو أقل نحو الأمة ، طبقا لما ورثه من مركز في المجتمع — فتكون لكل طبقة مسؤوليات مختلفة نوعا . فالديموقراطية التي يتساوى فيها جميع الأفراد في المسؤولية عن كل الأشياء هي ديموقراطية خاهة لذوى الضمائر ، اباحية لغيرهم .

وهناك أسس أخرى يمكن الدفاع منها عن مجتمع ذى درجات ؛ وعلى العموم فاني آمل أن توصي هذه المقالة بخطوط في التفكير لن أستكشفها

بنفسى ؛ ولكنى يجب أن أذكر القارئ دائما بحدود موضوعى . وإذا اتفقنا على أن الأداة الرئيسية لنقل الثقافة هى الأسرة ، وإذا اتفقنا على أن المجتمع الذى بلغ حفا من التمدن يجب أن تكون فيه مستويات مختلفة من الثقافة، فبناء على ذلك يجب لضمان نقل ثقافة هذه المستويات المختلفة أن توجد فئات من الأسر تستمر كل منها على طريقة واحدة فى الحياة من جيل الى جيل .

ومرة أخرى يجب أن أكرر أن « شروط الثقافة » التى أضمتها لا يلزم بالضرورة أن تنتج المدنية الأرقى ؛ وإنما الذى أقرره أنها حين تتخلف لا ينتظر أن توجد المدنية الأرقى .

الفصل الثالث

الوحدة والتنوع : الإقليم

« ان وجود شيء من التنوع بين المجتمعات البشرية أمر جوهري لتوفير حافز ومادة لأوديسية(١) الروح البشرية . ان الأمم الأخرى ذات العادات المغايرة ليست أعداء بل هبات من الله . فالناس يتطلبون في جيرانهم قرابة تكفى للفهم ، واختلافا يكفى لاثارة الانتباه ، وجلالا يكفى ليبعث الإعجاب . »

١٠ ن . هوايتهد : العلم والعالم الحديث

من الأفكار التي تتردد في هذه المقالة أنه لكي تزدهر ثقافة شعب ما ينبغي ألا يكون شديد الاتحاد ولا شديد الانقسام . ففرط الوحدة قد يكون ناشئا عن البربرية وقد يؤدي الى الاستبداد ؛ وفرط الانقسام قد يكون ناشئا عن التحلل وقد يؤدي الى الاستبداد أيضا . وكلا الطرفين يعوق اطراد النمو في الثقافة . ولا يمكن تحديد الدرجة المناسبة من الوحدة ومن التنوع لكل الشعوب في كل الأوقات ، وانما يمكننا أن نورد بعض النواحي التي يكون تجاوز الحد أو القصور دونه خطرا فيها ، ونأتي بالأمثلة على ذلك ؛ أما ما يكون ضروريا أو نافعا أو ضارا لشعب معين في وقت معين فأمر يجب أن يترك لحكمة الحكيم وفراسة رجل الدولة . لا يصلح مجتمع

(١) ملحمة هوميروس «الأوديسية» تصور - كما هو معروف - رحلة البطل أوديسيوس عائدا الى وطنه بعد حرب طروادة ، وما صادفه من مخاطر ، وما عبره من عوالم غريبة . ولهذا يستعار اسمها لكل رحلة من هذا النوع .
(المترجم)

خال من الطبقات ، ولا مجتمع يقوم على حواجز اجتماعية صارمة لا يمكن النفاذ منها . فينبغي أن يكون في كل طبقة زيادة^١ وحذف مستمران ، وينبغي أن تكون الطبقات كلها قادرة على الاختلاط في حرية مع بقائها متميزة ؛ وينبغي أن يكون لها جميعا اشتراك^٢ في الثقافة فيما بينها ، يجعل بينها شيئا مشتركا أرسخ مما تشارك به كل طبقة نظيرتها في مجتمع آخر . وقد بحثنا في الفصل السابق الأشكال الخاصة لنمو الثقافة عن طريق الطبقة ، وعلينا الآن أن نبحث في الأشكال الخاصة لنمو الثقافة عن طريق الاقليم .

ولعلنا لسنا في حاجة بعد تجربة الحرب الى من يذكرنا بفضائل الوحدة من الناحيتين الادارية والعاطفية . غير أنه كثيرا ما يتصور أن وحدة زمن الحرب ينبغي الاحتفاظ بها في زمن السلم . فقد يمكننا أن نتوقع وحدة تلقائية في العاطفة لا زيف فيها بين شعب مشغول بالحرب ، ولا سيما اذا بدت الحرب دفاعية صرفة ، أو أمكن اظهارها بهذه الصورة ؛ كما يمكننا أن نتوقع تكلفا لهذه الوحدة من جانب أولئك الذين لا يريدون الا أن يتجنبوا الملامة ؛ وأن نتوقع من الجميع خضوعا لأوامر السلطات القائمة . ومثل هذا الانسجام واسلاس القيادة هو ما نرجو أن نجده بين من يقولون أحياء بعد تحطم سفينة ، وهم في قارب للنجاة يحمله الموح أنى شاء . وكثيرا ما يبدى الناس أسفهم لأن الوحدة والتضحية والاخاء التي تسيطر في الحالة الطارئة لا تبقى بعد هذه الحالة . وقد يستنتج معظم من يشاهدون مسرحية باري « كريتون العجيب »^(١) أن التنظيم الاجتماعي في الجزيرة

(١) تقوم عقدة هذه المسرحية على أن لوردا انجلترا وبناته الثلاث وكبير خدمه وشخصين آخرين تتحطم بهم سفينة ويعيشون على احدى الجزر ، فتتغير العلاقات بينهم طبقا للظروف الجديدة ويصبح كبير الخدم لقوته الجسمية وذكائه العملي «ملك» الجماعة .

كان صوابا ، والتنظيم الاجتماعى فى حاضرة البلاد خطأ ، ولعل مسرحية بارى تحتل تفسيراً آخر ، ولكننا يجب أن نغرق على كل حال بين الوحدة الضرورية فى حالة طارئة ، وبين الوحدة المناسبة لنمو الثقافة فى أمة تنعم بالسلم . ويمكننا أن نتصور بالطبع أن فترة « السلم » قد تكون فترة أعداد للحرب ، أو استمرار للأعمال الحربية فى شكل آخر ؛ وفى هذه الحالة تتوقع إثارة مقصودة للماطلة الوطنية ، وتوجيهها صارما من الحكومة المركزية . ولنا أن نتوقع فى مثل هذه الفترة أن توجه « الحرب الاقتصادية » بتنظيم حكومى دقيق ، ولا تترك لحروب العصابات والغارات الفردية التى يقوم بها النشاط التجارى الخاص . ولكننى معنى هنا بنوع الوحدة المستحبة ودرجتها فى بلد يعيش فى سلام مع البلدان الأخرى ، لأننا إن لم نستطع أن نحصل على فترات من السلام الحقيقى فمن العبث أن نأمل فى الحصول على ثقافة بوجه ما . فنوع الوحدة الذى يعينى لا تعبر عنه حماسة مشتركة ولا غرض مشترك ، لأن الحماسة والغرض هما دائما أمران عارضان .

إن الوحدة التى تعينى يجب أن تكون وحدة لاشعورية الى حد كبير . ومن ثم فلعل خير طريقة لتناولها هى النظر فى ضروب التنوع النافعة . وسأتناول هنا التنوع الاقليمى . من المهم ألا يشعر الانسان بأنه مواطن فى أمة معينة فصعب ، بل مواطن فى جزء معين من بلاده ، له ولاء محلى . وهذا الولاء ، كالولاء للطبقة ، ينشأ من الولاء للأسرة . حقا أن الفرد قد يألف أشد الألف مكانا لم يولد فيه ، ومجتمعا لا تربطه به روابط الأسلاف ، ولكن لا أحسبنا نختلف فى أن مجتمعنا من أناس ذوى شعور محلى قوى ، قد جاءوا كلهم من أمكنة أخرى ، هو مجتمع ينطوى على شىء من التصنع ، شىء من الوعى المبالغ فيه . وأحسبنا نبيل الى أن نقرر

أننا يجب أن ننتظر جيلا أو جيلين ليظهر ولاء ورثة السكان ، ولم يكن نتيجة اختيار واع . ولعل من الخير بوجه عام أن يظل معظم البشر يعيشون في مكان ولادتهم . فالأسرة والطبقة والولاء المحلى تتساند جميعا ، وإذا انفصلت عرى واحدة منها شكت الآخرين أيضا .

ان مشكلة « الاقليمية » قلما يُنظر اليها بالمنظار الصحيح . وأنا أستعمل هذا الاصطلاح « الاقليمية » عامدا ، لما يمكن أن يثيره من ارتباطات . فلعله يعنى بالنسبة لمعظم الناس فكرة جماعة صغيرة من الساخطين المحليين يقومون باثارة سياسية تعد مضحكة لأنها ليست ضخمة — فثمة ما يثير السخرية دائما في كل حركة تسعى لقضية يُعتقد أنها فاشلة . اننا نتوقع أن نجد « اقليميين » يحاولون احياء لغة في طريقها الى الاندثار ، وينبغي أن تندثر ؛ أو احياء عادات عصر ذهب وأصبحت خلوا من كل معنى ؛ أو تعطيل التقدم الحتمى المسلم به في استخدام الآلات واتساع نطاق الصناعة . والحق أن حماة التقاليد المحلية كثيرا ما يكونون عاجزين عن اظهار أحسن ما في قضيتهم ؛ وعندما يقابكون بأشد المعارضة والسخرية من آخرين بين شعبهم نفسه — كما يحدث أحيانا — يشعر الأجنبي بأنه لا مسوغ لأن يأخذهم مأخذ الجد . وأحيانا يسيئون فهم قضيتهم . فهم يميلون الى أن يصوروا العلاج في كلمات سياسية فحسب ، وبما أنهم قد يكونون أغمارا في السياسة ؛ وفي الوقت نفسه تحركهم دوافع أعمق من الدوافع السياسية ، فلعل برامجهم أن تكون بعيدة عن التطبيق العملى بعدا ظاهرا . وعندما يقدمون برنامجا اقتصاديا فهنا أيضا يعموهم أن لديهم دوافع أعمق من الاقتصاد ، اذا قورنوا برجال اشتهروا بأنهم عمليون . هذا الى أن الاقليمى العادى يهتم بمصالح اقليمه فقط ، وبذلك يوحى الى جاره على الجانب الآخر من الحدود أن ما فيه منفعة

لأحدهما فلا بد أن يكون ضارا بالآخر . فالرجل الانجليزي مثلا لا يفكر في انجلترا عادة على أنها « اقليم » كما يفكر القومي الاسكتلندي أو الويلزي في أسكتلندا أو ويلز ؛ واذا لا يصور له أن الأمر يتصل بمصلحه أيضا فانه يظل غافرا بعواطفه من دعوة الاقليمية ؛ فربما طابق الرجل الانجليزي بين مصلحه وبين الميل الى محو المميزات المحلية والجنسية ، وهو ميل يضر بثقافته هو قدر ما يضر بثقافات جيرانه . اذن فالقضية لا ينتظر أن تسمع الا اذا عُممت .

وقد يشك الاقليمي الراسخ حين يصل الى هذه النقطة — ان قرأ هذه الصفحات — أنني أحتال حيلة يدرك مرماها . فقد يظن أن ما أسعى اليه هو محاولة حرمانه من الاستقلال السياسى والاقتصادى لاقليمه ، وتهديته باعطاءه بديلا عنه « استقلال ثقافيا » لن يكون الا غلا للحقيقة ، لأنه مفصول عن السلطة السياسية والاقتصادية . وأنا أدرك حق الادراك أن المشكلات السياسية والاقتصادية والثقافية لا يمكن فصل بعضها عن بعض ، وأدرك حق الادراك أن أى « احياء للثقافة المحلية » يترك هيكل البناء السياسى والاقتصادى دون تغيير هو عمل يكاد لا يصدو التعلق بالقديم وتثبيت دعائمه بطريقة صناعية . فالشئ المطلوب ليس احياء ثقافة اختفت ، أو انعاش ثقافة في سبيل الاختفاء ، في ظروف حديثة تجعلها مستحيلة ، بل انماء ثقافة معاصرة من الجذور القديمة . ولكن الشروط السياسية والاقتصادية للاقليمية السليمة ليست هي ما تناوله هذه المقالة ، ولا هي أمور أجدنى أهلا لابتداء الرأى فيها . وكذلك لا أظن أن المشكلة السياسية أو الاقتصادية ينبغي أن تكون هي أول ما يشغل الاقليمي الحق . فالقيمة المطلقة هي أن كل منطقة ينبغي أن تكون لها ثقافتها المميزة ، التي ينبغي أيضا أن تتسجم مع ثقافات المناطق المجاورة وتثرى بها . ولتحقيق

هذه القيمة يلزم بحث ما عدا التمرکز في لندن أو غيرها من طرق سياسية واقتصادية . والأمر هنا هو أمر امكان : أمر بحث عما يمكن عمله في سبيل هذه القيمة الثقافية المطلقة دون اضرار بالجزيرة ككل ، ومن ثم بذلك البعض منها الذى يهتم به الاقليمى . ولكن هذا خارج عن نطاق موضوعى .

ولعلك لاحظت أننا معنيون — أولا وبالذات — بمجرة الثقافات التى توجد في الجزر البريطانية . وأوضح الاختلافات التى يجب النظر فيها هو اختلاف تلك المناطق التى لا تزال لها لغات خاصة بها ، وحتى هذا الفاصل ليس سيرا كما يبدو . فمن الجائز أن يحتفظ شعب فقد لغته (كالأيرلنديين الذين يتكلمون الانجليزية) بقدر من بناء لغته الأصلية وطريقتها في التعبير ونبرتها وإيقاعها (ومتى اللغة ذو أهمية ثانوية) يكفى لجعل لكلامه وكتابته خصائص لا توجد في مواطن أخرى للغة التى اكتسبها . ومن جهة أخرى قد تحتفظ « لهجة » ببقايا شكل من اللغة التى كانت لها يوما مكانة مساوية لأية لغة أخرى ، قد تحتفظ بهذه البقايا على أدنى مستوى من الثقافة . ولكن الثقافة التى لا يشك في أنها تدور في فلك ثقافة أخرى هى تلك التى تحتفظ بلغتها ولكنها ترتبط بثقافة أخرى ارتباطا وثيقا وتعتمد عليها اعتمادا شديدا بحيث يضطر جميع أهلها لا طبقات معينة منهم فحسب أن تكون لهم لغتان . وهذه الثقافة تختلف عن ثقافة الأمة الصغيرة المستقلة في أنه لا يلزم معرفة لغة أخرى في هذه الحالة الثانية الا لبعض الطبقات ؛ والغالب في الأمة الصغيرة المستقلة أن من يحتاجون الى معرفة لغة أجنبية سيحتاجون الى لغتين أو ثلاث ، ومن هنا يترن جذب ثقافة أجنبية بجذب ثقافة واحدة أخرى على الأقل . والأمة ذات الثقافة الأضعف قد تخضع لتأثير ثقافة من الثقافات الأقوى في فترات مختلفة ، أما الثقافة التى تدور في فلك أخرى حقا فهي ثقافة ذات صلة دائمة بثقافة أقوى ، راجعة الى أسباب جغرافية وغير جغرافية .

وحين نبحث فيما أسميه الثقافة التى تدور فى فلك أخرى ، نجد سببين يمنعانها أن تسلم بامتصاصها التام فى الثقافة الأقوى . المانع الأول عميق بحيث يجب أن نتعرف به بداهة : فهو غريزة كل حى فى المحافظة على وجوده الخاص . وربما كان العصيان على الامتصاص أحد التعبير عنه أعنف عند أولئك الأفراد الذين يجتمع لديهم هذا العصيان مع اقرار بالنقص أو العجز ؛ ومن ناحية أخرى فقد ينكره أولئك الأفراد الذين أصبح الدخول فى الثقافة الأقوى يعنى عندهم النجاح ، أى الظفر بسلطان أو مكانة أو ثروة أكبر مما كان يمكنهم الحصول عليه لو بقيت حظوظهم محدودة بدائرة موطنهم الأصل^(١) . ولكننا اذا استبعدنا شهادة كلا هذين النوعين من الأفراد أمكننا القول بأن أى جماعة صغيرة نشيطة ترغب فى الاحتفاظ بفرادتها .

والسبب الآخر للمحافظة على الثقافة المحلية هو فى الوقت نفسه سبب لاستمرار هذه الثقافة دائرة فى الفلك دون أن تذهب الى حد محاولة الانفصال التام . وهو أن الثقافة الدائرة فى الفلك تؤثر تأثيرا كبيرا فى الثقافة الأقوى ؛ وبذلك تلعب دورا أكبر ، فى العالم بعامه ، مما كان يمكنها أن تلعبه وهى منعزلة . فانفصال أيرلندة واسكتلندة وويلز عن انجلترا انفصالا تاما يعنى بالنسبة لها أن تنفصل عن أوروبا والعالم ، ولن يجديها شيئا أن تتحدث عن « محالقات » قديمة . ولكن الجانب الآخر من المسألة أهم عندنا ، لأنه هو الجانب الذى ينكر أكثر ، وهو أن بقاء الثقافة الدائرة فى الفلك ذو قيمة عظيمة للثقافة الأقوى . فلن تكسب الثقافة الانجليزية

(١) ومع ذلك فلا ينكر أن المهاجر يبدى أحيانا عاطفة مبالغ فيها نحو موطنه الأصل ، ويعود اليه ليقضى عطلاته ، أو ليستمتع بالراحة المنعمة فى مسننات شيخوخته .

شيئا لو أصبح الويلزيون والاسكتلنديون والأيرلنديون غير متميزين عن الانجليز — انما الشيء الذى يمكن أن يحدث عند ذلك هو أن نصبح كلنا « بريطانيين » ماسحين ، لا يتميز بعضنا عن بعض ، فى مستوى من الثقافة أخط من مستوى أى اقليم على حدته . هذا فى حين تفيد الثقافة الانجليزية فائدة عظيمة اذ تستقبل تأثيرات مستمرة من اسكتلندة وأيرلندة وويلز .

ان التاريخ يحكم على الشعوب تبعا لما أضافته الى ثقافة الشعوب الأخرى النامية معها فى نفس الوقت ، وتبعا لما أضافته الى الثقافات التى تقوم فيما بعد . ومن هذه الوجهة أنظر الى مسألة المحافظة على اللغات — فأنا غير معنى باللغات التى بلغت مدى بعيدا من البلى (أى أنها لم تعد صالحة لحاجات التعبير عند أكثر أعضاء المجتمع ثقافة) . وقد يجد المرء مزية ومدعاة للفخر فى كون لغته واسطة ضرورية بين أكبر عدد ممكن من الأجانب : بيد أنى غير واثق من أن سعة الانتشار هذه تخلو من أخطار بالغة على أى لغة . وثمة مزية أقل استحقاقا للرب ، لبعض اللغات التى تتكلمها أصلا أعداد كبيرة من الناس ، وهى أنها أصبحت بفضل جهود العلماء والفلاسفة الذين فكروا بتلك اللغات ، وبفضل التقاليد التى خلقت عن هذا الطريق ، أدوات أصلح من غيرها للتفكير العلمى والتفكير المجرد . أما قضية اللغات الأضيق نطاقا فانها يجب أن توضع على أسس أقل قبولا للوهلة الأولى .

فالسؤال الذى يجب أن نسأله عن لغة كلغة ويلز هو : هل ثمة قيمة للعالم بعامه فى أن تستخدم هذه اللغة فى ويلز ؟ ولكن هذا السؤال يساوى فى الواقع أن نسأل : هل ثمة فائدة لأهل ويلز ، باعتبارهم ويلزيين ؟ لا بوصفهم بشرا بالطبع ، بل بوصفهم حفظة وقواما على ثقافة غير انجليزية . ان الاضافة المباشرة التى أضافها الى الشعر رجال من ويلز أو من

أصل ويلزى يكتبون بالانجليزية لى اضافة ضخمة ؛ وتأثير شعرهم فى شعراء مختلفى الأعراق هو أيضا تأثير ضخم . وكون شعر كثير مكتوبا باللغة الويلزية فى العصور التى لم تعرف فيها اللغة الانجليزية فى ويلز حقيقة دون الحقيقة السابقة فى أهميتها المباشرة : اذ لا يبدو أن ثمة ما يمنع من دراسة هذا الشعر على أيدي أولئك الذين يأخذون أنفسهم بتعلم اللغة ، كما يدرس الشعر المكتوب باللاتينية أو اليونانية . اذن فهناك — فى الظاهر — كل ما يدعو الى أن ينظم الشعراء الويلزيون باللغة الانجليزية وحدها : فانتى لا أعلم شاعرا بلغ الطبقة الأولى فى اللغتين ؛ وقد كان التأثير الويلزى فى الشعر الانجليزى راجعا فى المحل الأول الى عمل شعراء ويلزيين كتبوا باللغة الانجليزية وحدها . ولكننا يجب ألا تنسى أنه ليس ثمة ضمان أقوى من اللغة لنقل ثقافة ، أى طريقة خاصة فى التفكير والشعور والسلوك . ولكى تبقى حية لتؤدى هذا الغرض يجب أن تبقى لغة كتابة — فليس من المحتم أن تكون لغة علم ، ولكنها يجب أن تظل لغة شعرية ؛ والا فان انتشار التعليم سيقضى عليها . وطبيعى أن الأدب المكتوب بتلك اللغة لن يكون له تأثير مباشر فى الأدب بعامة ؛ ولكن ان بطلت ممارسته فان أهله يميلون الى فقدان شخصيتهم الجنسية (ونحن نتحدث عن أهل ويلز بالذات) . سيصبح أهل ويلز أقل « ويلزية » ، ولن يبقى لدى شعرائهم شيء يضيفونه الى الأدب الانجليزى أكثر من عبقريتهم الفردية . وفى اعتقادى أن ما أجدها الكتاب الاسكتلنديون والويلزيون والأيرلنديون فى الأدب الانجليزى يزيد كثيرا على الاضافة التى كان يمكن أن يقدمها كل هؤلاء الأفذاذ لو فرض أنهم جميعا تبناهم منذ طفولتهم الأولى آباء انجليز . وليس من همى ، فى مقالة تنشد على الأقل مزية الايجاز ، أن أدافع عن فكرة أنه من المستحسن أن يبقى الانجليز انجليزا . فأنا مضطر الى أن

أعتبر هذه الفكرة مسلمة ، وإن كانت موضع نظر فيجب أن أدافع عنها في مناسبة أخرى ، ولكنني إذا استطعت أن أنجح بعض النجاح في الدفاع عن فكرة أنه من الخير لانجلترا أن يبقى الويلزيون ويلزيين والاسكتلنديون اسكتلنديين ، والأيرلنديون أيرلنديين ، فقد يصبح القاري أميل الى الموافقة على أنه ربما يكون من الخير للشعوب الأخرى أن يبقى الانجليز انجليزا . ان من الجوانب الجوهرية في دعواي أنه لو حلت الثقافة الانجليزية محل الثقافات الأخرى في الجزر البريطانية بحيث لا يبقى لهذه الثقافات من أثر لاختفت الثقافة الانجليزية أيضا . ويبدو أن كثيرا من الناس قد درجوا على اعتبار الثقافة الانجليزية شيئا مكتفيا بنفسه ، وطيد الأركان ، وأنها ستبقى مهما يحدث . وبينما يأبى بعض الناس أن يسلموا بأن ثمة ما يمكن أن يكون ضارا في أي تأثير أجنبي ، يفترض آخرون — فرحا بما لديهم — أن الثقافة الانجليزية يمكن أن تزدهر في عزلة تامة عن القارة : وكثير لم يخطر لهم قط أن يفكروا في أن اختفاء الثقافات المحيطة بانجلترا (بله المميزات المحلية الأكثر تواضعا والتي توجد في انجلترا نفسها) يمكن أن يكون كارثة : فنحن لا نمنى عناية كافية بايكولوجيا الثقافات ^(١) : ومن المرجح — في رأيي — أن التماثل الثقافي التام في أنحاء هذه الجزر يؤدي — ان حدث — الى انحطاط مستوى الثقافة بوجه عام :

وينبغي أن يكون واضحا أنني لا أحاول حلا للمشكلة الاقليمية ؛ ويجب على كل حال أن يختلف الحل اختلافا لانهائيا طبقا للحاجات المحلية والامكانيات المحلية . وانما أحاول أن أقصل عناصر المشكلة بعضها عن

(١) الايكولوجيا ، في الاستعمال الحقيقي ، العلم الذي يدرس الارتباط بين الكائنات العضوية وبين البيئة . وهو فرع من البيولوجيا أو علم الأحياء .
(المترجم)

بعض ، وأدع لغيرى إعادة الجمع بينها . ولا أجذب ولا أعارض أى مقترحات معينة من أجل اصلاحات اقلية معينة . ويبدو لى أن معظم المحاولات لحل المشكلة ينقصها النظر الدقيق اما فى الوحدة بين النواحى الثقافية والسياسية والاقتصادية ، أو فى الاختلافات بين هذه النواحى . ومعالجة ناحية من هذه النواحى دون اعتبار للآخرين تؤدى الى أن يخرج برنامج يبدو عليه شئ من مخالفة المقول لأنه ناقص . ومن المحقق أن الدافع القومى فى الاقلية لو بولغ فيه لأدى الى مخالفة المقول . فالارتباط الوثيق بين سكان مقاطعة « بريطانية » وبين الفرنسيين ، أو بين الويلزيين وبين الانجليز ، يأتى بالخير للجميع ، وارتباط بريطانية وويلز ارتباطا يفصم علاقاتهما بفرنسا واضطرا ، على الترتيب ، شر محض ؛ فان الثقافة القومية لتزدهر يجب أن تكون مجرّة من ثقافات ، تفيد مكوناتها بعضها بعضا ، وبذلك تفيد المجموع .

وعند هذه النقطة أقدم فكرة جديدة : وهى أن الاحتكاك بين أجزاء مجتمع ما ذو أهمية حيوية لذلك المجتمع . ونحن نحسب — لعمودنا أن تفكر بتشبيهات مأخوذة من الآلات — أن المجتمع يجب أن يكون حسن التشحيم بقدر الامكان ، ومزودا « بكثريات دوران » من أحسن صلب ، مثل الآلة ؛ ونظن الاحتكاك ضياعا للطاقة . ولن أحاول أن أستبدل بهذه الصورة صورة أخرى ، ولعلنا كلما ابتعدنا عن التفكير بالقياس فى هذه النقطة كان ذلك أفضل . لقد أشرت فى الفصل السابق الى أن كل مجتمع يستقر استقرارا دائما على نظام طائفى أو نظام لا طبقى فان الثقافة تتجمل فيه : وقد لا نغالى اذا قلنا ان المجتمع اللاتبقى ينبغى أن يثبت الطبقة دائما ، والمجتمع الطبقي ينبغى أن يميل الى محو الفوارق بين طبقاته . والآن أتبه الى أن الطبقة والاقليم كليهما اذ يقسمان سكان بلد ما الى

أنواع مختلفة من الجماعات فانهما يؤديان الى صراع يساعد على الخلق والتقدم . وأود أن أذكر القارئ بما سبق أن قلته في مقدمتي ، من أن هذين ليسا الا اثنين بين عدد لا يمكن تحديده من الصراعات والمنافسات التي ينبغي أن تفيد المجتمع . بل ان كل زيادة في هذا العدد خير ، حتى يكون كل واحد حليفا لآخر من بعض النواحي ، وخصما من عدة نواح أخرى ، فلا يسيطر صراع واحد ، ولا حسد واحد ، ولا خوف واحد .

ونحن نجد أن نموّنا كأفراد يتوقف على الناس الذين نصادفهم في مجرى حياتنا . (ويدخل في هؤلاء الناس المؤلفون الذين قرأ كتبهم ، وشخصيات القصص والتاريخ) . وفائدة هذا اللقاء ترجع الى نواحي الاختلاف بقدر ما ترجع الى نواحي التشابه ، وترجع الى الصراع بين الأشخاص كما ترجع الى التعاطف بينهم . سعيد ذلك الرجل الذي يلتقى بالصديق المناسب في اللحظة المناسبة ؛ وسعيد أيضا ذلك الرجل الذي يلتقى بالعدو المناسب في اللحظة المناسبة . اننى لا أوافق على افناء العدو . فسياسة افناء الأعداء ، أو « تصفيتهم » كما يقال بوحشية ، هى من شر ما يتفزع فى تطورات الحرب والسلام الحديثين ، من وجهة نظر أولئك الذين يرغبون فى بقاء الثقافة . فالمرء محتاج الى عدو . ولذا فان الاحتكاك بين الجماعات ، لا بين الأفراد فحسب ، يبدو لى ، فى حدود معينة ، جد ضرورى للمدينة . وخير ضمان للسلام هو عموم الاثارة . فالبلد الذى تبلغ فيه الانقسامات مدى بعيدا هو خطر على نفسه ؛ والبلد الموحد أكثر مما ينبغي — سواء أكانت هذه الوحدة طبيعية أم مصنوعة ، مبنية على غرض أمين أم مجتلبة بالنش والقهر — خطر على غيره . وقد رأينا فى إيطاليا وألمانيا أن وحدة ذات أهداف سياسية اقتصادية ، مفروضة فى عنف وتسرع ، كانت ذات آثار وخيمة على كلتا الأمتين . فقد نمت ثقافتها على

مدى تاريخ من الاقليمية المتطرفة الكثيرة الاقسام ؛ فكانت محاولة تعليم الألمان أن يفكروا في أنفسهم على أنهم ألمان أولا ، ومحاولة تعليم الايطاليين أن يفكروا في أنفسهم على أنهم ايطاليون أولا ، بدلا من كونهم أهل امارة أو مدينة صغيرة معينة — كان معنى ذلك هو تشويش الثقافة التقليدية التي لا يمكن أن تنمو ثقافة مستقبلية الا منها .

ويمكننى أن أضع فكرة أهمية الصراع داخل أمة من الأمم وضعا أكثر ايجابية بأن ألح على أهمية أنواع الولاء المتعددة ، والمتعارضة أحيانا . فلو نظرنا الى هذين التقسيمين فقط — التقسيم الطبقي والتقسيم الاقليمى — لوجدناهما حريين أن يعملأ أحدهما ضد الآخر الى حد ما . فقد ينبغى أن تكون للرجل اهتمامات معينة وانعطافات معينة يشارك فيها آخرون من نفس الثقافة ضد أبناء طبقته في أمكنة أخرى ؛ واهتمامات وانعطافات يشارك فيها آخرون من طبقته بلا نظر الى المكان . وكثرة الأقسام المتداخلة تساعد على السلام فيما بين الأمة ، اذ تفرق العداوات وتخلط بينها ، وهى تساعد على السلام فيما بين الأمم ، لأنها تعطى كل انسان من العداوة في دياره ما يكفى لتحريك كل ما لديه من عدوان . ومعظم الناس يكرهون الأجانب عادة ، وتسهل اثارهم عليهم ؛ وليس من الممكن للأغلبية أن تعرف الكثير عن الشعوب الأجنبية . ويبدو لى أن الأمة التى لديها درجات طبقية أخرى بأن تكون أكثر تسامحا ومسالمة من الأمة التى بخلاف ذلك ، اذا تساوتا في النواحي الأخرى .

والى هنا نكون قد سرنا في البحث من الأكبر الى الأقل ، اذ وجدنا الثقافة القومية محصلة عدد غير محدود من الثقافات المحلية التى لو حلت هى نفسها لوجد أنها مكونة من ثقافات محلية أصغر . فالوضع المثالى هو أن تكون لكل قرية ، وبالأحرى لكل مدينة من المدن الكبرى ،

شخصيتها الخاصة . ولكننى أشرت فيما سبق الى أن الثقافة القومية تصلح باتصالها بالثقافات الأخرى ، تعطىها وتأخذ منها ؛ وسنسير بالبحث الآن فى الاتجاه العكسى ، أى من الأصغر الى الأكبر . وحين نسير فى هذا الاتجاه نجد أن مضمون كلمة ثقافة يصيبه بعض التغير . فهذه الكلمة يختلف معناها بعض الاختلاف حين نتحدث عن ثقافة قرية ، أو ثقافة اقليم صغير ، أو ثقافة جزيرة مثل بريطانيا تضم عدة ثقافات جنسية متميزة . ويزداد تغير المعنى كثيرا حين نصل الى الحديث عن « ثقافة أوربية » . فيكون علينا أن نتخلى عن معظم الدلالات السياسية ، فبينما نجد عادة نوعا من وحدة الحكومة فى مثل الوحدات الثقافية الصغرى التى ذكرتها منذ قليل ، فإن وحدة الحكومة فى الامبراطورية الرومانية المقدسة كانت — طوال الجانب الأكبر من الفترة التى يشملها هذا الاصطلاح — وحدة موقوتة ، كما كانت اسمية الى حد كبير . وقد كتبت عن طبيعة الوحدة الثقافية لأوروبا الغربية فى الأحاديث الاذاعية الثلاثة التى ألقيتها بهذا الكتاب تحت عنوان « وحدة الثقافة الأوربية » ؛ وهى أحاديث كتبت لجمهور مختلف عن الجمهور الذى كتب له متن هذه المقالة ، ومن ثم فإن أسلوبها مختلف بعض الاختلاف عن هذا الأسلوب . ولن أحاول معالجة الموضوع نفسه فى هذا الفصل ، ولكننى سأقدم للبحث فى المعنى الذى يمكن أن يقال عن اصطلاح « الثقافة العالمية » ، اذا كان لهذا الاصطلاح أن يتخذ معنى . والبحث فيما يمكن أن يكون « ثقافة عالمية » ينبغى أن يهتم على الخصوص أولئك الذين يناصرون مشروعا من المشروعات المتعددة للتحالف العالمى أو الحكومة العالمية . اذ من الواضح أنه ما دامت هناك ثقافات تتعاضد ، اذا تجاوزت هطة ما ، بحيث لا يمكن التوفيق بينها ، فكل محاولة للتوحيد السياسى الاقتصادى عبث لا طائل تحته . وأقول :

« اذا تجاوزت قطرة ما » لأن ثمة قوتين متوازيتين فى العلاقة بين أى ثقافتين : قوة الجذب وقوة الطرد . فبدون قوة الجذب لا يمكن لاحدهما أن تؤثر فى الأخرى ، وبدون قوة الطرد لا يمكن أن تمتد بهما الحياة كثقافتين متميزتين . ويبدو لى أن دعاة الحكومة العالمية المتحمسين يفترضون أحيانا — بدون وعى — أن وحدة التنظيم التى يتحدثون عنها هى قيمة مطلقة ، وأنه ان وقت الفروق بين الثقافات عقبة فى الطريق فيجب أن تزال هذه الفروق . ثم ان كان هؤلاء المتحمسون من الصنف الانسانى فهم يفترضون أن تتم هذه العملية بطريقة طبيعية غير مؤلمة ؛ ولعلمهم ، ولو لم يشعروا ، يرون من الطبيعى أن الثقافة العالمية النهائية انما ستكون امتدادا للثقافة التى ينتمون اليها هم أنفسهم . أما أصدقاؤنا الروس — وهم أكثر واقعية وان لم يكونوا فى آخر المطاف أكثر عملىة — فهم أشد وعيا باستحالة التوفيق بين الثقافات ؛ ويبدو أنهم مؤمنون بأن أى ثقافة لا تتلاءم مع ثقافتهم يجب أن تجتث بالقوة .

على أن المخططين العالمين الذين يجمعون بين الجدية والانسانية قد يكونون — اذا آمنوا بنجاح طرقهم — خطرا على الثقافة لا يقل عن أولئك الذين يمارسون طرقا أشد عنفا . فثمة نتيجة حتمية لما سبق أن برهنت عليه من قيمة الثقافات المحلية : وهى أن الثقافة العالمية التى تكون ثقافة موحدة وكفى لن تكون ثقافة على الاطلاق . انما سنحصل على انسانية مجردة من الانسانية . انها اذن كابوس . ولكننا — من ناحية أخرى — لا نستطيع أن نتخلى عن فكرة الثقافة العالمية جملة . فانا لو قلنا « بالثقافة الأوربية » مثلا أعلى فلن نستطيع مع ذلك أن نضع أى حدود واضحة . فالثقافة الأوربية لها منطقة ولكن ليست لها حدود ؛ ولن يكون بمقدورك أن تبنى أسوارا صينية . وفكرة ثقافة أوربية قائمة بنفسها فقط هى فكرة

قاتلة كفكرة ثقافة قومية قائمة بنفسها ، وهي في النهاية تعدل سخافة فكرة المحافظة على ثقافة محلية نقية في مقاطعة واحدة أو قرية واحدة بانجلترا . ولذا فنحن ملزمون بأن نستبقى المثل الأعلى للثقافة العالمية ، مع التسليم بأنها شيء لا يمكننا تخيله . وانما يمكننا أن نتصورها على أنها الحد المنطقي للعلاقات بين الثقافات . فكما نقر بأن أجزاء بريطانيا يجب أن تكون لها ثقافة مشتركة ، بمعنى من المعاني ، مع أن هذه الثقافة المشتركة لا تظهر ظهورا فعليا الا في صور محلية شتى ، كذلك يجب أن نطمح الى ثقافة عالمية مشتركة ، وان هي لم تقلل من خصوصية الأجزاء المكونة لها . وهنا بالطبع نواجه أخيرا مشكلة الدين ، التي لم نضطر الى مواجهتها من قبل ونحن نبحث الاختلافات المحلية داخل المنطقة الواحدة . فالأديان المتعارضة تعنى ، آخر الأمر ، ثقافات متعارضة ؛ والأديان ، آخر الأمر أيضا ، لا يمكن التوفيق بينها . وهناك من وجهة النظر الروسية الرسمية اعتراضان يوجهان الى الدين : أولهما بالطبع أن الدين قد ينشئ ولاء آخر غير الولاء الذى تطالب به الدولة ؛ والثانى أن فى العالم أديانا عدة لا يزال يتمسك بها مؤمنون كثيرون . ولعل الاعتراض الثانى أشد خطرا من الأول : فحيث يوجد دين واحد فهناك دائما امكانية تغيير ذلك الدين بطريقة غير محسوسة ، حتى يدعو الى الخضوع لما تمليه الدولة ، بدلا من أن يثير المقاومة ضدها .

اتنا لأحرىء أن نبقى مخلصين للمثل الأعلى للثقافة العالمية التى لا يمكننا تخيلها ، اذا اعترفنا بكل الصعوبات التى توشك أن تجعل تحقيقها مستحيلا من الناحية العملية . وهناك صعوبات أخرى لا يمكن تجاهلها . فقد نظرنا الى الثقافات حتى الآن وكأنها قد ظهرت جميعا الى الوجود نتيجة عملية نمو واحدة : بين شعب واحد فى مكان واحد . ولكن هناك مشكلة

المستعمرات ، ومشكلة الاستعمار . ومن المؤسف أن كلمة « مستعمرة » قد استعملت لمعنيين مختلفين كل الاختلاف . فمشكلة المستعمرات هي مشكلة العلاقة بين ثقافة وطنية أصلية وثقافة أجنبية ، عندما تفرض ثقافة أجنبية أعلى على ثقافة أدنى ، وكثيرا ما تتخذ القوة وسيلة الى ذلك . وهذه مشكلة لا يمكن حلها ، وهي تتخذ أشكالا كثيرة : فثمة مشكلة عندما تتصل بثقافة أدنى للمرة الأولى : وليس في العالم الا أمكنة قليلة لا يزال ذلك ممكنا فيها . وثمة مشكلة ثانية عندما تكون الثقافة الوطنية قد بدأت تتحلل فعلا تحت التأثير الأجنبي ، وحيث يكون السكان الأصليون قد تشربوا من الثقافة الأجنبية فعلا أكثر مما يمكنهم طرده في وقت من الأوقات . وثمة مشكلة ثالثة حين تكون عدة شعوب مقتلعة من مواطنها قد خلطت خلطا عشوائيا كما هي الحال في بعض جزر الهند الغربية . وهذه مشكلات مستحيلة الحل بمعنى أنه مهما نبذل في سبيل حلها أو تخفيفها فنحن لا نعلم ما فعله بالضبط . ويجب أن نكون على وعى بها ، ويجب أن نفعل ما نستطيع ، بقدر ما يمكن أن يبلغه فهمنا ، ولكن هناك قوى تدخل في تغيرات ثقافة شعب من الشعوب ، أكثر مما يمكننا تحصيله والهيمنة عليه . وكل تطوير ايجابي فائق للثقافة هو دائما معجزة عندما يحدث .

أما مشكلة الاستعمار فانها تنشأ من الهجرة . وعندما كانت الشعوب تهاجر مختربة آسيا وأوربا في عصور ما قبل التاريخ ، وفي العصور المتقدمة ، كانت تتحرك معا قبيلة كاملة ، أو على الأقل قسم منها يمثلها تمثيلا كاملا . ولذا فقد كانت التي تتحرك هي ثقافة كلية . أما في هجرات العصور الحديثة فان المهاجرين جاءوا من بلدان وصلت بالفعل الى درجة عالية من التمدن ، جاءوا من بلدان بلغ تنظيمها الاجتماعي بالفعل صورة

معقدة ، ولم يكن المهاجرون قط ممثلين لكل ثقافة البلد الذى جاءوا منه ، أو كانوا يمثلونها بنسب مختلفة كل الاختلاف . وقد قتلوا أنفسهم من منبت الى منبت طبقا لجمعية اجتماعية أو دينية أو اقتصادية أو سياسية ، أو لمزيج خاص منها . ولذا فقد كان فى هذه التحركات شئ يشبه فى طبيعته الانشقاق الدينى . فقد حمل القوم معهم قسما فقط من الثقافة الكلية التى كانوا يساهمون فيها طالما هم باقون فى وطنهم . ولذا فلا بد أن تكون الثقافة التى تنمو فى الأرض الجديدة شبيهة بالثقافة الأم ومختلفة عنها الى درجة محيرة ؛ وربما عقدها ما ينشأ من صلات مع جنس أصلى ، وزيدت تعقيدا بالهجرة من غير المصدر الأصلى . وبهذه الطريقة تظهر أنماط خاصة من التعاطف الثقافى والتصادم الثقافى بين المناطق التى يسكنها المستعمرون وبين الأقطار الأوربية التى قدم منها المهاجرون .

وأخيرا هناك هذه الحالة الخاصة ، حالة الهند ، حيث يكاد كل نوع من التعقد يكون موجودا ليهزم صاحب التخطيط الثقافى . فهناك تقسيم المجتمع الى طبقات لا تقوم على أساس اجتماعى صرف ؛ بل على أساس جنسى الى حد ما ، فى عالم هندوسى يضم شعوبا لديها تقاليد عريقة لمدينة سامية ، ورجال قبائل ذوى حضارة بدائية حقا . وهناك برهمية وهناك اسلام . وهناك اثنتان أو أكثر من الثقافات المهمة ، تقوم على أسس دينية متباينة كل التباين . والى هذا العالم المختلط جاء البريطانيون ، واثقين أن ثقافتهم هى أفضل ثقافة فى العالم ، جاهلين بالعلاقة بين الثقافة والدين ، ظانين فى سذاجة (على الأقل منذ القرن التاسع عشر) أن الدين أمر ثانوى . ومن الطبائع البشرية أننا حين لا نفهم بشرا آخر ولا نستطيع تجاهله نعد الى الضغط عليه لنحوه الى شئ يمكننا فهمه : وكثير من الأزواج والزوجات يعمدون الى هذا الضغط بعضهم على بعض . والأقرب أن يكون أثر ذلك

على الشخص المتأثر هو كبت الشخصية وتشويهها لا ترفيتها ، وليس لأحد من الفضل ما يبيح له أن يحول انفسا آخر الى صورته . وسوف تذهب قوائد الحكم البريطاني سرعا ، ولكن الآثار الميئة لاحتكام ثقافة غربية على ثقافة وطنية سوف تبقى . فمن قلب القيم أن تعطى شعبا آخر ثقافتك أولا ثم دينك ثانيا : وكل أوربي يمثل الثقافة التي ينتمى اليها ، بخيرها أو بشرها ، أما الذين يمثلون ايمانها الديني عن جدارة فهم قلة قليلة ^(١) . ويبدو أن الزمّل الوحيد للاستقرار في الهند هو خيار بين أحد أمرين : اما أن تتطور الى تحالف غير وثيق العرى من جملة ممالك ، أو الى تنميط ^(٢) شامل لا يمكن الوصول اليه الا بشمن الفاء الفوارق الطبقية والتخلي عن الدين — وهذا معناه اختفاء الثقافة الهندية .

لقد رأيت من الضروري أن أستطرد هذا الاستطراد الموجز الى الأنماط المتعددة للعلاقة الثقافية بين أمة واحدة وبين الأنواع المختلفة من المناطق الأجنبية ، لأن المشكلة الاقليمية داخل نطاق الأمة يجب أن تثرى في هذا السياق الأوسع . ولا يمكن أن يوجد ، بالطبع ، حل واحد سهل . فتحسين الثقافة وهلها — كما سبق أن قلت — لا يمكن أبدا أن يكون هو الهدف المباشر لأي من مناشطنا العملية : وكل ما يمكننا عمله هو أن نحاول أن نبقي على ذكر من أن كل ما فعله فسوف يؤثر في ثقافتنا أو في ثقافة

(١) من الطريف أن نتأمل — ولو لم نستطع أن نبرهن على النتائج التي نصل اليها — فيما كان يمكن أن يحدث لأوروبا الغربية لو كان الفتح الروماني قد فرض عليها نمطا ثقافيا لم يمس المعتقدات والأعمال الدينية .

(٢) معنى «التنميط» ، كما يذكر القاموس ، الدلالة على الشيء . ولكننا نستعمل هذا المصدر هنا محملا معنى الاسم «التمط» ، ومن معانيه ، كما يذكر القاموس أيضا ، «جماعة أمرهم واحدة» . ليقابل الكلمة الانجليزية niformity .
(المترجم)

شعب آخر . وكذلك يمكننا أن نتعلم احترام كل ثقافة أخرى في مجموعها ،
مهما تبدت لنا دون ثقافتنا ، أو مهما فُتكر — بحق — بعض سماتها . فتعمد
القضاء على ثقافة أخرى في مجموعها هو خطأ لا يمكن إصلاحه ، يكاد يعدل
في شره معاملة البشر وكأنهم حيوانات . ولكننا لا نستطيع أن نحارب
اليأس الذي يغزونا حين نطيل التفكير في عقد بعيدة عن متناولنا كل هذا
البعد ، إلا إذا أولينا اتباعنا لمسألة الوحدة والتنوع داخل المنطقة المحدودة
التي نعرفها أكثر من غيرها ، والتي يواتينا فيها مزيد من الفرص للعمل
الصحيح .

وقد كان من الضروري أن نذكر أنفسنا بتلك المناطق الشاسعة من
المعمورة ، حيث تتخذ المشكلة شكلا مختلفا عما لدينا ؛ ولا سيما تلك المناطق
التي تتداخل فيها ثقافتان متميزتان أو أكثر ، بالتجاور المكاني وبأمر
العيش ، تداخلا يجعل الفصل بينهما مستحيلا ، حتى تبدو تلك
« الإقليمية » كما تصورها في بريطانيا هزا . والراجح في شأن هذه المناطق
أن العمل السياسي سوف يستلهم نمطا من الفلسفة السياسية مختلفا عن
ذلك الذي تعودنا أن تفكر ونعمل به في هذا الجزء من العالم . لكن من
الخير ألا نفعل عن هذه الفروق لنحسن تقدير الظروف التي يجب علينا
معالجتها في ديارنا : وهي ظروف ثقافة عامة متجانسة ، مرتبطة بتقاليد دين
واحد . وحين تكون لدينا هذه الظروف يمكننا أنؤكد فكرة ثقافة قومية
تستمد حيويتها من ثقافات مناطقها المتعددة ، التي تضم وحدات ثقافية
أصغر لها خصائصها المحلية .

الفصل الرابع

الوحدة والتنوع : الفرقة والنحلة

حاولت في الفصل الأول أن أتخذ وجهة نظر تبدو منها الظواهر نفسها دينية وثقافية مما . وفي هذا الفصل سأتناول الدلالة الثقافية للاقسامات الدينية . ومع أن النظرات التي سأعرضها تعنى بوجه خاص أولئك المسيحيين الذين تحيرهم مشكلة اعادة توحيد المسيحية — اذا كانت هذه النظرات تستحق الاهتمام — فقد قصد بها أولا اثبات أن الاقسامات المسيحية ، ومن ثم اعادة توحيد المسيحية ، ينبغي ألا تشغل المسيحيين وحدهم ، بل كل من يدعون الى نوع من المجتمع يتخلى تماما عن سنن المسيحية .

وقد بينت في الفصل الأول أنه ليس ثمة فارق واضح يلحظ بين المناشط الدينية وغير الدينية في أكثر المجتمعات بدائية ؛ وأنا كلما مضينا نفوس المجتمعات الأكثر تطورا لاحظنا فارقا أكبر بين هذه المناشط ، ينتهي أخيرا الى التقابل والتضاد . فكلما كان الدين أرقى كان الايمان به أصعب بكثير ، لأنه على قدر ازدياد صفة الوعي في الايمان تزداد صفة الوعي في عدم الايمان : فتظهر اللامبالاة والارتباب والشك ، ومحاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية وبين ما يسهل على الناس في كل عمر أن يؤمنوا به . وكلما كان الدين أرقى كان من الصعب كذلك جعل السلوك مطابقا للقوانين الخلقية للدين . فالدين الأرقى يفرض صراعا واهساما وعذابا وجهادا داخل

الفرد ؛ وأحيانا صراعا بين العامة والدين ؛ وفي آخر المطاف صراعا بين الكنيسة والدولة .

ولعل القارئ يجد صعوبة في التوفيق بين هذه القضايا وبين وجهة النظر التي عرضتها في الفصل الأول ، والتي تعتبر أن ثمة فاجية من التطابق بين الدين والثقافة ، حتى في أكثر المجتمعات التي نعرفها تطورا . فأحب أن أقر هاتين الوجهتين من النظر معا : اننا لا نطرح مرحلة التطور السابقة ظهريا ؛ اذ عليها نبني . وهكذا يبقى تطابق الدين والثقافة على المستوى اللاداعي ، الذي أقمنا فوقه بناء واعيا يتقابل فيه الدين والثقافة ويمكن أن يتضادا . وبديهي أن معنى كلمتي « الدين » و « الثقافة » يتغير بين هذين المستويين . ونحن نميل دائما أن نرتد الى المستوى اللاواعي ، اذ أننا نجد الوعي حملا قتيلا . ولعل الميل الى الارتداد يفسر ما يمكن أن يكون للفلسفة « الكلية » ^(١) وممارستها من جاذبية شديدة للبشرية . فالكلية تستجيب للرغبة في الارتداد الى الرحم : ان التقابل بين الدين والثقافة يسبب جهدا ، فنحن نتخلص من هذا الجهد بمحاولة الارتداد الى تطابق الدين والثقافة ، الذي غلب على مرحلة أكثر بدائية ، كما نحاول واعين أن نصل الى اللاوعي حين نتخذ الكحول مسكنا . وما نحن بقادرين أن نبقى أفرادا في مجتمع ، بدلا من أن نصبح أعضاء في جمهور منظم ، الا ببذل الجهد الذي لا ينضب . ومن ثم فإن أغراض هذه المقالة تحتم على أن أقر قضيتين متناقضتين : أن الدين والثقافة وجهان لشيء واحد ، وأنهما شيان مختلفان ومتقابلان .

(١) Totalitarian philosophy - وهي التسمية التي يطلقها المفكرون الفرييون أنصار الفردية على جميع المذاهب الجماعية ، دون تمييز بين المذاهب الفاشية والمذاهب الاشتراكية .

(المترجم)

اننى أحاول — ما أمكن — تأمل مشكلاتي من وجهة نظر عالم الاجتماع ، لا من وجهة نظر المدافع عن الدين المسيحى . ومعظم تعميماتي مقصود بها أن تكون صالحة للتطبيق ، الى حد ما ، على جميع الأديان ، لا على المسيحية فحسب ؛ وحين أتناول أمور المسيحية كما أفعل فيما يلى من هذا الفصل فما ذاك الا لأنى مهتم اهتماما خاصا بالثقافة المسيحية ، وبالعالم الغربى ، وبأوروبا ، وبانجلترا . وحين أقول اننى ألتزم وجهة النظر الاجتماعية قدر ما أستطيع ، يجب أن أوضح أنى لا أظن الفرق بين وجهة النظر الدينية ووجهة النظر الاجتماعية شيئا يمكن تأكيده بسهولة كما قد نحسب من الفرق بين نعتين . يمكننا هنا أن نعرّف وجهة النظر الدينية بأنها هى وجهة نظرنا حين نسأل : هل معتقدات الدين صحيحة أو خاطئة ؟ ويتج من ذلك أننا اذا كنا ملحدين نقوم تفكيرنا على أساس افتراض أن جميع الأديان غير صحيحة فنحن نتخذ وجهة النظر الدينية . أما من وجهة النظر الاجتماعية فلا تعنينا الصحة أو الخطأ ، وانما تعنينا الآثار النسبية لمختلف النظم الدينية على الثقافة . ولكن لو كان من الممكن تقسيم دارسى الموضوع تقسيما دقيقا الى رجال دين — وهؤلاء يشملون الملحدين — وأصحاب اجتماع ، لأصبحت المشكلة مختلفة جدا عما هى عليه . غير أنه لا يوجد دين يمكن « فهمه » فهما كاملا من الخارج ، ولو اقتصرنا على غرض صاحب علم الاجتماع من الفهم . هذا شيء . وشيء آخر ، وهو أنه لا يوجد انسان يمكنه أن يتخلص تخلصا تاما من وجهة النظر الدينية ، لأن المرء — آخر الأمر — اما مؤمن أو غير مؤمن . وإذا لا يمكن لأحد أن يكون مبرراً من الميل تماما كما ينبغى للاجتماعى المثالى أن يكون . وبناء على ذلك يجب على القارئ أن يحسب حسابا لأفكار المؤلف الدينية ، وليس هذا فحسب ، بل يجب عليه أيضا أن يحسب حسابا لأفكاره هو

نفسه ، وهذا أمر أشد صعوبة ، فلعله لم يمتحن عقله قط امتحانا دقيقا .
وهكذا يجب على الكاتب والقارىء كليهما أن يحذرا افتراض أنهما مبرآن
من الميل تماما ^(١) .

علينا الآن أن نبحث الوحدة والتنوع في الدين ايمانا وعملا ، وأن
تبيين ما أصلح المواقف للمحافظة على الثقافة وترقيتها . وقد سبق أن
أشرت في الفصل الأول الى أن أخرى « الأديان انعليا » بأن تظل منشطة
للثقافة هي تلك التى يمكن أن تقبلها شعوب ذات ثقافات مختلفة : تلك
التي لها نصيب أكبر من العموم ، وإن كانت الصلاحية للعموم قد لا تعد
بنفسها معيارا « للدين الراقى » . مثل تلك الأديان في مكتبتها أن تقدم
نموذجا أساسيا للإيمان المشترك والسلوك المشترك ، يصلح لأن تطرَّر
عليه أشكال محلية شتى ؛ وهى حرية أن تشجع التأثير المتبادل بين الشعوب ،
بحيث يساعد أى تقدم ثقافى في منطقة واحدة على سرعة التطور في منطقة
أخرى . وفي بعض الظروف التاريخية يمكن أن يكون الحرص العنيف على
الاختصاص شرطا ضروريا للمحافظة على ثقافة ما ؛ وفي العهد القديم دليل
على هذا ^(٢) . وعلى الرغم من هذا الموقف التاريخي المعين فينبغى أن

(١) انظر مقالة قيمة للاستاذ ايفانز - برتشماسارد في مجلة Blackfriars
عدد نوفمبر ١٩٤٦ عن «الانثروبولوجيا الاجتماعية» . يقول «يبدو أن الجواب
هو أن عالم الاجتماع ينبغى أيضا أن يكون فيلسوفا أخلاقيا ، وإن تكون له ،
بوصفه كذلك ، مجموعة معتقدات وقيم محددة ، يقدر بحسبها قيمة الوقائع التى
يدرسها بوصفه عالما اجتماعيا » .

(٢) ربما كان من سوء حظ الشعوب المسيحية التى تفرق فيها اليهود بعد
تشردهم ، ومن سوء حظ اليهود أنفسهم ، أن الاتصال الثقافى بينهم قد ظل
محصورا في تلك المناطق المحايدة من الثقافة ، حيث يمكن تجاهل الدين ، وربما
كانت نتيجة ذلك تقوية الوهم بأنه يمكن أن توجد ثقافة بلا دين .

نسلم بأن ممارسة دين مشترك لدى شعوب كل* منها له شخصيته الثقافية الخاصة ، تساعد عادة على تبادل التأثير بما يفيد كلا منها . ويمكننا أن نتصور بالطبع أن ديننا ما قد يتوافق يئسر مع ثقافات شتى ، فيستكمل بدلا من أن يستكمل هو ؛ وأن هذا الضعف قد يؤدي الى احداث عكس هذه النتيجة اذا تفكك الدين الى شعَب أو فرق متعارضة ، بحيث لا تعود تؤثر بعضها في بعض . ولعل المسيحية والبوذية قد تعرضتا لهذا الخطر .

وسأحصر بحثي — من هذه الناحية — في المسيحية وحدها ؛ ولا سيما علاقة الكاثوليكية والبروتستنتية في أوروبا ، وتمدد المذاهب داخل البروتستانتية . ويجب أن نبدأ البحث بدون تفضيل سابق أو كراهة سابقة للوحدة أو لاعادة التوحيد أو للمحافظة على الشخصية المتناسكة المستقلة لكل من الفرق الدينية . يجب أن نلاحظ كل ضرر يبدو أنه أصاب الثقافة الأوروبية أو ثقافة أى جزء من أوروبا نتيجة للانقسام الى فرق . ولكن يجب أن نعترف — من الناحية الأخرى — بأن كثيرا من المكاسب الكبرى للثقافة قد حقت منذ القرن السادس عشر ، في ظروف انعدام الوحدة ؛ بل بأن بعضها يظهر بعد تداعى الأسس الدينية للثقافة ، كما هى الحال في فرنسا في القرن التاسع عشر . ولا نستطيع أن نؤكد أن هذه المكاسب أو مثلها روعة كان يمكن تحقيقها لو بقيت وحدة أوروبا الدينية . فالوحدة الدينية كالاتقسام الدينى يمكن أن يتفق كل منهما مع ازدهار الثقافة أو انحلالها .

واذا استرجعنا تاريخ انحطرتا فقد نشعر من هذه الناحية ببعض الرضى الذى ينبغى ألا نسمح له أن يصبح إعجابا بالنفس . فالأمة التى لا يظهر فيها ميل" ما الى البروتستانتية ، أو لا يكون هذا الميل جديرا بالاعتبار ، تستهدف دائما لخطر التحجر الدينى ، وخطر التبجح بالكفر . والأمة التى تجرى علاقات الكنيسة والدولة فيها على سنن السهولة المفرطة سواء* عليها من

وجهة نظرنا الآن أن يكون سبب ذلك هو الكهنوتية أو سيطرة الكنيسة على الدولة ، وأن يكون سببه هو الاراستية ^(١) أو سيطرة الدولة على الكنيسة . والحق أنه ليس من السهل دائما أن نميز بين الحالتين . والنتيجة المنتظرة في كليهما هي أن كل متذمر وكل مغبون سوف يمزو مصائبه الى الشر اللاصق بالكنيسة ، أو الى شر لاصق بالمسيحية نفسها . وليست الطاعة الاسمية للكرسى البابوى هي في ذاتها ضمانة ألا يصبح الدين والثقافة — في أمة كاثوليكية بحتة — متطابقين أكثر مما ينبغي . فقد تضيقت قداية الدين على عناصر من الثقافة المحلية ، بل من البربرية المحلية ، وقد تزدهر الخرافات تحت ستار التقوى ، ويرتكس الشعب في وحدة الدين والثقافة التي تختص بها المجتمعات البدائية . فالنتيجة المنتظرة لسيطرة فئة واحدة سيطرة كاملة هي الجمود اذا كان الشعب سليما ، والفوضى اذا كان الشعب سريع الحركة ميالا الى تأكيد ذاته . فحين يتحول عدم الرضى الى تدمير يمكن أن يصبح النفور من الكهنوت سنة في مناهضة الدين ؛ فتنمو وتزدهر ثقافة متميزة معادية ، وتنقسم الأمة على نفسها ، وتضطر الأقسام أن تستر في التعايش ، فلا يكون احتفاظها بالاشتراك في اللغة وفي سبيل الحياة مهددا للعداوة بينها بل مذكيا لنارها ، ويصبح الاقسام الديني رمزا لمجموعة من الاختلافات المترابطة ، وان لم تكن بينها علاقات عقلية في أغلب الأحيان ؛ ويتجمع حول هذه الاختلافات حشد من المظالم والمخاوف والمصالح الخاصة ؛ وقد لا ينتهى الصراع من أجل تراث غير منقسم الا بالاعياء والهمود .

(١) مبدأ هيمنة الدولة على الشئون الكهنوتية ، نسبة الى «اراستوس»
 (١٥٢٤ - ٨٣) ، وهو طبيب ولاهوتي سويسرى .
 (المترجم)

ولمنا هنا بصدد مراجعة تلك الفقرات الدامية من الحروب الأهلية التي تنازع فيها الكاثوليك والبروتستانت هذا التراث ، كحرب الثلاثين سنة . فالخصومات اللاهوتية الصريحة بين المسيحيين لم تعد تتجمع حولها تلك المصالح الأخرى التي نحتاج الى الفصل فيها بقوة السلاح . ولعل الأسباب الأعماق للاقسام لا تزال دينية ، ولكنها لا تبرز الى الوعي في شكل مبادئ دينية بل سياسية واجتماعية واقتصادية . ولا شك أن الحركة المناهضة للكنيسة قلما تتخذ صورة عنيفة في تلك البلاد التي تغلب عليها العقيدة البروتستانتية . ففي مثل تلك البلاد يكون الايمان والكفر كلاهما أميل الى الاعتدال والمسالمة ؛ ومن حيث ان الثقافة أصبحت علمانية فقد تضاءلت الفروق الثقافية بين المؤمن والكافر ، وانطسخت الحدود بين الايمان والكفر ، وأصبحت المسيحية أكثر مرونة ، والالحاد أكثر سلبية ، والجميع يعيشون في مودة ما داموا يقبلون بعض المواضع الأخلاقية المشتركة . بيد أن الموقف في انجلترا يختلف عنه في البلدان الأخرى سواء أكانت كاثوليكية أم بروتستانتية . فقد كان الالحاد في انجلترا كما كان في غيرها من البلاد البروتستانتية سلبيًا في معضه . وليس في وسع أى احصائى أن يصل الى تقدير لعدد المسيحيين وغير المسيحيين ، فكثير من الناس يعيشون على أعراف غير محددة ، مغلفة بضباب كثيف ؛ وأوتك الذين يعيشون وراءها في المجهل المظلم من الجهل وعدم المبالاة أكثر ممن يعيشون في صحراء الالحاد ذات النور الساطع . والانجليزى الكافر ذو المنزل الاجتماعية — مهما تكن هذه المنزل متواضعة — يجرى على سنن المسيحية غالبًا في مناسبات الولادة والموت وعند الاقدام على الزواج للمرة الأولى . وليس للمحدثى هذه البلاد حتى الآن وحدة ثقافية ؛ فأنماط الحادهم تختلف طبقا لثقافة الطائفة الدينية التي تربوا فيها هم أو آباؤهم أو أجدادهم . وقد كانت

الفروق الثقافية الرئيسية في انجلترا في الماضي هي تلك التي بين الأنجليكانية وأهم الفرق البروتستانتية ؛ بل ان هذه الاختلافات نفسها بعيدة عن أن تكون محدودة ؛ أولا لأن الكنيسة الانجليزية نفسها قد اتسعت لاختلافات في العقيدة والنحلة أوسع مما يحسبه المشاهد الأجني ممكنا أن يحتويه نظام واحد دون أن ينفجر ؛ وثانيا لكثرة الفرق المنفصلة عنها ، وتنوع تلك الفرق .

وإذا سلّمت لي دعاوى في الفصل الأول ، فسوف يسلم بأن تكوين دين هو تكوين ثقافة أيضا . وينتج من ذلك أنه حين ينقسم الدين فرقا ، وتنمو هذه الفرق من جيل الى جيل ، تنتشر بذلك ثقافات متنوعة . وبما أن العلاقة الوثيقة بين الدين والثقافة تجعلنا نتوقع أن ما يحدث في أحد الاتجاهين سوف يحدث في الاتجاه الآخر ، فحري أن نجد الانقسام بين الثقافات المسيحية مثيرا لمزيد من فواصل العقيدة والنحلة . وليس من وكدي أن أتناول الانقسام الكبير بين الشرق والغرب ، الذي يتجاوب مع الحدود الجغرافية المتغيرة بين ثقافتين . فحين ننظر الى العالم الغربي يجب أن نعترف بأن السنن الثقافي الرئيسي هو ذلك الذي يتجاوب مع كنيسة روما .. فلم يظهر سنن ثقافي آخر الا في خلال السنين الأربعمئة الأخيرة ؛ وكل انسان يدرك معنى المركز والمحيط لابد معترف بأن السنن الغربي لم يزل لاتينيا ، واللاتينية معناها روما . والدلائل على ذلك من الفن والفكر والأخلاق لا تحصى ، ويجب أن نحسب فيها عمل كل من ولدوا وترثوا في مجتمع كاثوليكي ، مهما تكن عقائدهم الفردية . ومن هذه الناحية يعد انفصال شمال أوروبا ، ولا سيما انجلترا ، عن الالف مع روما تحولا عن التيار الرئيسي للثقافة . واصدار حكم قيمي « ما على هذا الانفصال ، والقول بأنه كان خيرا أو شرا ، هو ما يجب أن نحاول تجنبه في هذا البحث ؛ فان

معناه تجاوز وجهة النظر الاجتماعية الى وجهة النظر الدينية . وبما أنه يلزم لى فى هذه النقطة أن أقدم اصطلاح الثقافة النوعية للدلالة على الثقافة التى تنسب الى قسم منفصل من العالم المسيحى ، فيجب أن نحترس من الظن بأن الثقافة النوعية هى بالضرورة ثقافة دُنيا ؛ وتذكر كذلك أنه اذا كان من المحتمل أن تخسر الثقافة النوعية لافصالها عن أصل الجسم ، فإن أصل الجسم أيضا قد يشوه بفقدان عضو من أعضائه .

ثم يجب أن نعترف بأنه حيث تصبح ثقافية نوعية — مع الزمن — مستقرة على أنها الثقافة الرئيسية لمنطقة معينة فانها تميل الى أن تتبادل المكان ، فى تلك المنطقة ، مع الثقافة الأوربية الرئيسية . وهى تختلف من هذه الناحية عن تلك الثقافات النوعية التى تمثل فِرقا يشترك أعضاؤها فى الاقليم مع الثقافة الرئيسية . فالسنن الثقافى الرئيسى فى انجلترا لم يزل هو السنن الأنجليكانى منذ أجيال ؛ والكاثوليك فى انجلترا ، الذين يشعرون روما ، هم بالطبع فى سنن أوربى أكثر مركزية من سنن الأنجليكان ، ولكنهم من ناحية أخرى أبعد عن السنن من البروتستانتين الخارجين على الكنيسة الأنجليكانية ، وذلك لأن السنن الرئيسى فى انجلترا لم يزل أنجليكانيا . تلك الفرق البروتستانتية هى التى تعد بالنسبة الى الأنجليكانية مجموعة من الثقافات النوعية ، أو هى مجموعة من « الثقافات نوعية النوعية » اذا اعتبرنا الثقافة الأنجليكانية نفسها ثقافة نوعية . ولكن بما أن اصطلاح « الثقافات نوعية النوعية » فيه من التهريج أكثر مما يسمح بأن يألف مع صحة طيبة ، فيجب أن نكتفى بقولنا « ثقافات نوعية ثانوية » . وأعنى بالفرق البروتستانتية تلك الجماعات التى يعتبر بعضها بعضا « الكنائس الحرة » ^(١) ، ثم « جمعية الأصدقاء » ^(٢) وهى ذات تاريخ

(١) هى الكنائس التى تقوم على جعل السلطة الدينية فى أيدي مثل =

منفصل إلا أنه جليل ؛ أما الهيئات الدينية التي دون هذه فيمكن إهمالها من الناحية الثقافية . والفروق بين لوائح الجماعات الدينية الهامة مرتبطة إلى حد ما مع الظروف الخاصة التي أحاطت بنشأتها ، ومع طول مدة انفصالها . فمما يسترعى النظر أن الكنيسة المخفية^(٣) ذات التاريخ الطويل ، لديها عدد من علماء اللاهوت المبرزين ، في حين أن جماعة « الميثودست »^(٤) ، وتاريخها أحدث ، والمبررات اللاهوتية لوجودها المنفصل أقل ، تعتمد أساسا كما يظهر على مجموعة أناشيدها ، ولا تحتاج إلى بناء لاهوتي مستقل خاص بها . ولكن سواء نظرنا إلى ثقافة نوعية سائدة في منطقة ما ، أم إلى ثقافة ثانوية داخل إقليم ما ، أو مبشرة على عدة أقاليم ، فقد نجد أنفسنا مسوقين إلى نتيجة وهي أن كل ثقافة نوعية تتوقف على الثقافة التي شرعت عنها . فحياة البروتستانتية تتوقف على بقاء ما تعارضه ، وكما أن ثقافة الفرق

= «شعب» الكنيسة ، بدلا من جعلها في أيدي مجمع الأساقفة كما هي الحال في الكنيسة الأنجليكانية . وتميل هذه الكنائس إلى التنظيم المحلي ، على تفاوت في درجة محليته . انظر الهوامش التالية عن «المخفية» و «المسيحية» و «الميثودست» .
(٣) هي جماعة «الكويكرز» جماعة دينية نشأت في إنجلترا في القرن السابع عشر ، تقوم على الإيمان الشخصي البسيط ، بعيدا عن العقائد الكثيرة والمبادئ الرسمية .
(المترجم)

(٣) Congregationalism - مذهب مسيحي يجعل لكل محفل أو كنيسة محلية حرية الإشراف على شئونها . ويرجع ابتداءه إلى أواخر القرن السادس عشر أي بعيدا عن إعلان هنري الثامن لاستقلال الكنيسة الإنجليزية عن الكرسي البابوي .
(المترجم)

(٤) دعوة بروتستنتية ، نشأت على أيدي بعض رجال الدين في أكسفورد في أوائل القرن الثامن عشر ، ولم تستقل بتنظيمها عن الكنيسة الإنجليزية إلا في أواخره . سميت بهذا الاسم لأن أصحابها قرروا أن يقيموا عباداتهم ودراساتهم الدينية على «النظام» .
(المترجم)

البروتستانتية المخالفة تموت من نقص الغذاء اذا لم تستمر الثقافة الانجليكانية ، فبقاء الثقافة الانجليزية يتوقف على صلاح حال ثقافة أوروبا اللاتينية ، والاستمرار في استمداد الغذاء من تلك الثقافة اللاتينية .

على أن هناك فرقا بين انفصال كنتربرى عن روما ، وانفصال البروتستانتية الحرة عن كنتربرى ؛ وهو فرق هام بالنسبة لما أفا بصده . فهو يناظر فرقا أوضحته في الفصل السابق بين الاستعمار بطريق الهجرة الجماعية (كما حدث في الهجرات القديمة التي اندفعت غربا مكتسحة أوروبا) والاستعمار بواسطة انفصال عناصر معينة عن الثقافة التي تبقى في الوطن (كما في استعمار أقطار الدومنيون ^(١) البريطانى والأمريكين) . فالانفصال الذى عجل به هنرى الثامن كان سببه المباشر دوافع شخصية في أوساط عليا ، وأمدته نزعات قوية ، ذات منشأ أكثر احتراما ، في انجلترا وشمال أوروبا ، فما كادت قوى البروتستانتية تطلق من عقالها حتى ذهبت الى مدى أبعد مما أراد هنرى نفسه ، أو مما كان يمكن أن يقبله . ولكن بالرغم من أن الاصلاح الدينى في انجلترا كان ، ككل ثورة أخرى ، من عمل أقلية ، وبالرغم من أنه قوبل بعدة حركات محلية ذات مقاومة عنيدة ، فقد انتهى بأن ضم بين دفتيه جمهور الأمة على اختلاف طبقاتهم وأقاليمهم . أما الفرق البروتستانتية فهي تمثل عناصر معينة في الثقافة الانجليزية دون سائر العناصر ، وقد لعبت الطبقة والحرفة دورا كبيرا في تكوينها . وقد يتعذر على أدق الدارسين أن يحكم الى أى حد يرجع تكوين الثقافة النوعية الى اعتناق معتقدات خارجة على معتقدات الجمهور ، وإلى أى حد يبعث

(١) الأقطار التي تتمتع باستقلال ذاتي داخل الكومنولث البريطانى ، ككندا وأستراليا .

تكوين الثقافة النوعية على البحث عن علل لمخالفة الجمهور . ومن حسن الحظ أن حل ذلك اللغز غير ضرورى فى بحثى هذا ، وعلى كل حال فقد كانت النتيجة تكوين طباق من الفرق الدينية فى إنجلترا ، ناشئة — الى حد ما — عن الفوارق الثقافية بين الطبقات ، ومقوية — الى حد ما — لهذه الفوارق .

وقد يستطيع دارس متعمق لعلم الأجناس ولتاريخ أقدم عهود الاستقرار فى هذه الجزيرة أن يقيم الدليل على وجود أسباب أكثر ثباتا وأكثر أولية لنزعات الانشقاق الدينى . وقد يستطيع أن يعزو هذه النزعات الى خلافات لا يمكن استئصالها بين ثقافات شتى القبائل والأجناس واللغات التى سيطرت أو تنازعت الميادة من حين الى حين . ثم قد يأخذ بالرأى القائل : ان الاختلاط الثقافى لا يتحتم أن يسير فى نفس الطريق الذى يسير فيه الاختلاط البيولوجى ؛ وانه حتى لو فرضنا أن كل شخص من سلالة انجليزية هية تترج فى عروقه دماء جميع الفزاة المتعاقبين بنسب متساوية تماما فليس ينتج من ذلك بالضرورة أن الاتحاد الثقافى قد تم بينها . ومن ثم فقد يرى مثل هذا الدارس فى ميل عناصر شتى من السكان الى التعبير عن ايمانها بطرق مختلفة ، والى تفضيل أنماط مختلفة من التنظيم الملى وأسابيل مختلفة من العبادة ، انعكاسا لقواصل قديمة بين أجناس سائدة وأجناس مسودة . ومثل هذه الآراء خارجة عن موضوعى ، وليس لدى من العلم ما يسمح لى بتأييدها أو قضاها ؛ ولكن من الخير للكاتب وللقرء معا أن يظفوا على ذكر من أنه قد توجد مستويات أعمق من هذه التى يجرى البحث فيها . وإذا ثبت أن الفروق المستمرة الى الوقت الحاضر تنحصر من فروق أولية فى الثقافة فان ذلك لى يكون الا مؤكدا لقضية وحدة الدين والثقافة ، التى شرحتها فى الفصل الأول .

ومهما يكن من ذلك الأمر فثمة ما يكفى لشغل اهتمامنا من عجائب اختلاط الدوافع والمصالح في خلاقات الأحزاب الدينية في حقبة التاريخ الحديث . ولا يلزم أن يكون المرء كليلًا ولا فاسكا ليسليه أو يحزنه مشهد خداع النفس لدى المهاجمين والمدافعين عن هذا الشكل أو ذاك من أشكال الايمان المسيحي ، وكذلك ما كان يتفق منهم من ثقاق كثير . ولكن الطرب والحزن كليهما لا قيمة لهما من وجهة نظرى في هذه المقالة ، لأن هذا الاضطراب هو ما يجب أن يتوقعه المرء بالضبط ، لكونه صفة راسخة من صفات الانسان . لا شك أن هناك مواقف في التاريخ فيها صراع دينى يمكن أن يعزى الى دافع دينى محض ، فالحرب التى خاضها القديس أثناسيوس طوال حياته ضد الآريين واليوتيوخين لا تحتاج أن تبحث فى ضوء غير ضوء اللاهوت ^(١) ، والباحث الذى يحاول اثبات أنها تمثل صداما ثقافيا بين الاسكندرية وأنطاكية ، أو يقدم ابتكارا آخر من هذا القبيل ، يبدو لنا — على أحسن تقدير — أنه يتكلم عن شيء آخر . ولكن أهى القضايا اللاهوتية تكون لها مع الزمن نتائج ثقافية : فان معرفة سطحية بسيرة أثناسيوس كافية لأن تثبت لنا أنه كان واحدا من بناء المدينة الغربية العظام . وحين ندافع عن ديننا فلا بد لنا فى معظم الأمر من أن نكون مدافعين عن ثقافتنا فى الوقت نفسه ، والعكس بالعكس ؛ فاننا نكون مطيعين لفرزتنا الأساسية فى المحافظة على وجودنا . وحين تفعل ذلك نرتكب على مدى

(١) كان موضوع هذا الصراع المشهور فى تاريخ المسيحية هو طبيعة المسيح . وذهب آريوس أسقف الاسكندرية (المتوفى سنة ٣٣٦) الى التوحيد البسيط المطلق ، وأن المسيح مخلوق . ودافع أثناسيوس (المتوفى سنة ٣٧٣) عن مبدأ التثليث . أما «يوتيوخوس» فيبدو أن الاشارة اليه هنا خطأ تاريخى ، لأنه متأخر عن اثناسيوس ، فقد ولد سنة ٣٨٠ ومات سنة ٤٥٦ .

(المترجم)

الزمن أخطاء كثيرة ، ورتكب جرائم كثيرة ، يمكن أن ينحل معظمها الى خطأ واحد ، وهو المطابقة بين ديننا وثقافتنا على مستوى ينبغي فيه أن نميز بينهما .

ولا تتصل هذه الاعتبارات بتاريخ الصراع والانفصال الديني فحسب ، بل ان لها مثل ذلك المكان حين تبحث مشروعات اعادة التوحيد . فان أهمية الوقوف عند بحث الخصائص الثقافية وتميز العوائق الدينية من الثقافية قد أهملت حتى الآن ، بل أذهب الى أبعد من ذلك فأقول انها تجهلت عمدا ، وان يكن هذا التجاهل عن غير وعى ، في المشروعات التي اتخذت أو اقترحت لاعادة توحيد الهيئات المسيحية . ومن هنا ما يبدو على هذه المشروعات من مظهر الاحتيال ، أو الاتفاق على عبارات يمكن للأطراف المتعاقدة أن تؤولها تأويلات مختلفة ، مما يثير في ذهن شَبَّها من المعاهدات المعقودة بين الحكومات .

ويحسن بنا أن نذكر القارئ الذي لا يعرف تفاصيل « النزعة العالمية في الكنائس المسيحية » ^(١) بالفرق بين تبادل التناول ^(٢) واعادة التوحيد ^(٣) . فالاتفاق على تبادل التناول بين كنيستين وطنيتين — كنيسة انجلترا وكنيسة السويد ، أو بين كنيسة انجلترا واحدى الكنائس الشرقية ، أو بين كنيسة انجلترا وهيئة مثل « الكاثوليك القدماء » الذين يوجدون في هولندا وأجزاء أخرى من القارة ، لا يلزم أن يتطلع الى أكثر مما يدل عليه هذا الاصطلاح ، من اعتراف كلا الجانبين للجانب الآخر « بصلاحيه التساوية » واستقامة المعتقدات ، بحيث يكون لأفراد كلتا الكنيستين أن يصلوا ويتناولوا القربان في كنائس البلد الآخر ، وللقسس أن يقيموا

(١) oecumenicity (٢) intercommunion (٣) reunion

الصلاة ويعطوا كذلك . وانما يمكن أن يؤدي الاتفاق على تبادل التناول الى اعادة التوحيد في احدى حالتين : اما الوحدة السياسية بين الأمتين ، وهذا أمر بعيد الاحتمال ، واما التوحيد النهائي للمسيحيين في جميع أنحاء العالم . أما اعادة التوحيد فتعني في الواقع اما اعادة توحيد هيئة ما ذات نظام أسقفى بكنيسة روما ، أو اعادة التوحيد بين هيئات منفصلة بعضها عن بعض في منطقة واحدة . وأنشط الحركات نحو اعادة التوحيد في الوقت الحاضر هي من النوع الثاني : أى اعادة التوحيد بين الكنيسة الانجليكانية وبين واحدة أو أكثر من هيئات « الكنيسة الحرة » . والذي يعنينا هنا بوجه خاص هو ما يستتبعه هذا النوع الثاني من التوحيد مجال الثقافة ؛ اذ لا يتتظر أن يقوم توحيد بين كنيسة انجلترا وبين المشيخيين ^(١) أو المئودست ^(٢) في أمريكا . وانما يكون التوحيد بين المشيخيين الأمريكيين وبين الكنيسة الأسقفية في أمريكا ، وبين المشيخيين الانجليز وكنيسة انجلترا .

وينبغي أن يكون واضحا من الاعتبارات التي قدمتها في الفصل الأول أن التوحيد الكامل يستلزم الاشتراك في الثقافة : ثقافة مشتركة قائمة بالفعل ، وامكان ازدياد نموها تبعا للتوحيد الرسمي . وبديهي أن التوحيد المثالي لجميع المسيحيين لا يتضمن الصيرورة الى تنميط الثقافة في طول العالم

(١) الكنيسة المشيخية presbyterian ch. وسط بين المحفلية (مسبق التعريف بها) وبين التنظيم المركزي ، فهي تجعل للشيوخ الذين يمثلون الطائفة دورا هاما في التوجيه الديني عن طريق المجالس المتعاقبة . ويرجع تاريخها الى أواسط القرن السادس عشر كالكنيسة المحفلية .

(المترجم)

(٢) سبق التعريف بهذه الفرقة .

(المترجم)

وعرضه ، وانما يتضمن وجود « ثقافة مسيحية » تكون كل الثقافات المحلية صورا مختلفة منها ، وسوف تختلف ، ويجب أن تختلف ، اختلافا بعيدا . ان بمقدورنا الآن أن نميز بين « ثقافة محلية » و « ثقافة أوربية » ؛ فحين نستخدم الاصطلاح الأخير نعترف بالفروق المحلية ؛ وكذلك لا ينبغي أن يُعَد وجود « ثقافة مسيحية » عامة تجاهلا أو الغاء للفروق بين ثقافات القارات المتعددة . ولكن اشتراكا قويا في الثقافة بين شتى الهيئات المسيحية في المنطقة الواحدة (ويجب أن نتذكر أننا نعني « الثقافة » متميزة عن « الدين » هنا) لا يسهل إعادة توحيد المسيحيين في تلك المنطقة فحسب ، بل يعرض مثل هذا الاتحاد لأخطار معينة أيضا .

وقد سبق أن بينت أن كل اقسام لشعب مسيحي الى فرق يؤدي الى نمو « ثقافات نوعية » بين ذلك الشعب ، أو يقوى ذلك ؛ وسألت القارىء أن ينظر الى الانجليكانية والكنائس الحرة ليثبت له صدق هذه النظرة . ولكننا يجب أن نضيف الآن أن الاقسام الثقافية بين الانجليكان وأتباع الكنائس الحرة قد تضاعف بتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية . فان تنظيم المجتمع الرفي الذي كانت كنيسة انجلترا تستمد معظم قوتها الثقافية منه سائر الى الانحلال ؛ فالسادة ملاك الأراضي أصبحوا أقل أمنا وسلطانا ونفوذاً ؛ والأسر التي ارتفعت بالتجارة وخلفت على ملك الأراضي في كثير من الأماكن تضاعف عزا وثراء ؛ والقساوسة الانجليكان المتخرجون في مدارس خاصة أو في الجامعات القديمة أو الذين تعلموا على ثقافة أسرهم يقل عددهم ؛ والأساقفة رجال غير أثرياء ، يشق عليهم أن يفتحوا قصورا . وأتباع الكنيسة الانجليكانية والكنائس الحرة يتعلمون في جامعات واحدة ، وأحيانا في مدارس واحدة . ثم انهم جميعا يتعرضون لبيئة ثقافية واحدة ، منفصلة عن الدين . وعندما تؤلف المصالح المشتركة والمشاكل المشتركة

بين رجال ذوى عقائد دينية مختلفة ، يشعرون بعالم لا مسيحى يتزايد ضغطه عليهم ولا يشعرون بمقدار تسرب المؤثرات اللامسيحية والثقافة المحايدة اليهم هم أنفسهم ، فليس بمستغرب أن تبدو لهم بقايا الفروق بين ثقافتهم المسيحية المختلفة ذات أهمية ثانوية .

ولا تعيننى فى هذا المقام أخطار الاتحاد على بنود خاطئة أو مراوغة ؛ ولكننى معنى أشد العناية بخطر الاتحاد يسهله اختفاء المميزات الثقافية لشتى الهيئات المتحدة فيسرع بالانحدار العام للثقافة ويؤكدده . فدقة التفكير اللاهوتى والفلسفى أو خشوته هى بالبداهة مقياس من المقاييس لحالة ثقافتنا ؛ والميل فى بعض الدوائر الى الهبوط باللاهوت الى مبادئ يمكن أن يفهما الطفل أو يقبلها السوكينى^(١) هو بذاته دليل ضعف ثقافى . ولكن ثمة خطرا آخر — من وجهة نظرنا — فى خطط إعادة التوحيد التى تحاول أن تزيل الصعوبات من أمام كل انسان ، وتحفظ عليه اعتزازه بنفسه . فعنى عصر كمصرنا هذا ، أصبح يرى من الأدب اخفاء الفروق الاجتماعية والتظاهر بأن أعلى درجة من « الثقافة » يجب أن تكون ميسرة لكل انسان — فى عصر يأخذ بالتسوية الثقافية سوف ينكر أن الأجزاء المسيحية التى تراد إعادة توحيدها تمثل فروقا ثقافية ما . ومن المحقق أنه سيشتد الضغط لايجاد توحيد على أسس من المساواة الثقافية التامة . بل قد يعطى اعتبار أكثر مما ينبغى للنسب العديدة للأتباع فى كل هيئة من الهيئات المتحدة : فان الثقافة الرئيسية ستظل ثقافة رئيسية ، والثقافة

(١) نسبة الى سوكينوس Socius وهو لاهوتى طليانى (١٥٣٩ - ١٦٠٤) ، أنكر المبادئ الكاثوليكية والبروتستانتية الأساسية ، كبدا التثليث والوهية المسيح ، وفسر الخطيئة والخلاص ونحوهما تفسيراً عقليا .

النوعية نوعية ، ولو اجتذبت الأخيرة أتباعا أكثر من الأولى . والهيئة الدينية الرئيسية هي دائما الحارس على القدر الأكبر من بقايا الصور العليا لنمو الثقافة ، المحفوظة من عهد ماض قبل أن يحدث الانقسام . وليست الهيئة الدينية الرئيسية هي صاحبة اللاهوت الأكثر دقة فصحب ، بل انها هي الأقل بعدا عن النشاط الفكرى والفنى الأفضل فى عصرها . ومن هنا فان من يبدل عقيدته الدينية — ولا أعنى من ينتقل من شكل من أشكال المسيحية الى شكل آخر فحسب ، بل أعنى أولا من يتحول من اللامبالاة الى اعتناق المسيحية ايمانا وعملا — من يبدل عقيدته الدينية من ذوى الفكر والاحساس يجتذب الى أكثر أنماط العبادة والعقيدة قريبا من الكتلثة . وقد يتخذ المشاهد الخارجى هذا الاجتذاب — الذى يمكن أن يحدث قبل أن يبدأ من سيتحول الى الايمان فى التعرف الى المسيحية على الاطلاق — دليلا على أن ذلك المتحول قد أصبح مسيحيا لأسباب خاطئة ، أو أنه كاذب مدّعى . لقد اقتشرف كل ذنب يمكن تغيله ، وربما أخفى ادعاء الايمان الدينى غرورا وافراطا فكريا أو اسطاطيقيا ، ولكننا اذا اعتبرنا وثيقة الصلة بين الدين والثقافة ، وهى نقطة البدء فى هذا البحث ، وجدنا أن ظواهر مثل السير الى الايمان الدينى عن طريق الاجتذاب الثقافى هي ظواهر طبيعية كما أنها مقبولة .

وبعد الاعتبارات التى ألمت اليها فيما سبق يجب أن أحاول وصل هذا الفصل بالفصلين السابقين ، فأسأل : ما النموذج المثالى للوحدة والتعدد بين الأمم المسيحية وبين الطباق المتعددة فى كل أمة ؟ وينبغى أن يكون واضحا أن وجهة النظر الاجتماعية لا يمكن أن تؤدي بنا الى تلك النتائج التى لا يوصل اليها على ما ينبغى الا بمقدمات لاهوتية ، وان من قرأ الفصول السابقة لجرى ألا يجد حلا فى أى خطة صارمة لا تقبل التغيير .

فلا واحد من الأنماط الثلاثة الرئيسية للتنظيم الدينى يعطى ضمافا من الانحدار الثقافى : لا الكنيسة الأمية ذات السلطة المركزية ، ولا الكنيسة القومية ، ولا الفرقة المنفصلة . فخطر الحرية هو التميع ، وخطر النظام الصارم هو التجبر . وكذلك لا يمكننا أن نحكم من تاريخ أى مجتمع بالذات أنه لو اختلف تاريخه الدينى لكان حرياً أن ينتج ثقافة أصح^١ اليوم : فالتبائج الفادحة للصراع الدينى المسلح بين شعب ما كما حدث فى انجلترا فى القرن السابع عشر أو فى الولايات الألمانية فى القرن السادس عشر لا تحتاج الى تأكيد ؛ والتحلل الذى يحدثه الاقسام الى فرق أمر ألمنا به فيما سبق . ومع ذلك فقد نسال : ألم تحى حركة المئودست^(١) ، فى عهدھا الحامى الأكبر ، الحياة الروحية للانجليز ، وتمهد السبيل للحركة الانجيلية^(٢) بل لحركة أكسفورد^(٣) . ثم ان الخلاف الدينى قد مكث « طبقة العمال » الميحيين (وان يكن ما فعله « للطبقة العاملة » المسيحية بعامة أقل مما كان يمكنه أن يفعل) من أن يقوموا بذلك الدور الذى ينبغى أن يتبنى كل مسيحي ذى حماسة وفاعلية اجتماعية أن يقوم به ،

(١) سبق التعريف بهذه الحركة .

(المترجم)

(٢) حركة نحو توحيد المسيحية بدأت فى لندن سنة ١٨٤٦ بمؤتمر ضم ٩٠٠ من رجال الدين وعامة الميحيين فى الطوائف المختلفة . وقد انتشرت الدعوة فى كثير من الأقطار البروتستنتية ، وكان هدفها العودة الى الانجيل ، ومكافحة عدم الاكترائ بالدين ، وتأكيد حرية الفرد فى تكوين عقيدته . على أن المؤتمر قد قرر عقائدها تسعاً جعلها أساساً للإيمان .

(المترجم)

(٣) حركة دينية اصلاحية فى القرن التاسع عشر ، كان للقائمين بها نزعة اشتراكية . وممن تأثروا بها الكاتب الانجليزى جون رسكن .

(المترجم)

دور توجیه کنیستهم المحلية والمنظمات الاجتماعية والخيرية المرتبطة بها . وقد كان ثمة خيار فيملى في بعض الأحيان بين التفرق الدينى وبين عدم المبالاة الدينية ، وحين اختار قوم الطريق الأول ، حفظوا الحياة على ثقافة بعض الطباق الاجتماعية بذلك الاختيار . والثقافة المناسبة لكل طبق هى بمنزلة سواء فى الأهمية كما قلت فى مطلع هذه المقالة .

ويبدو أن وجود صراع دائم بين القوى الجاذبة المركزية والقوى الطاردة المركزية أمر مستحب هنا ، كما هى الحالة فى العلاقة بين الطبقات الاجتماعية والعلاقة بين شتى الأقاليم فى بلد ما . فانه لا يمكن بقاء توازن ما بدون الصراع . والنتائج التى يصح لنا أن نصل إليها من مقدماتنا ومن جهة نظر علم الاجتماع هى — فيما يبدو لى — كما يلى : ينبغى أن يكون العالم المسيحى واحدا — وليس فى وسعنا أن ندلى برأى عن شكل التنظيم ولا مستقرّ السلطات فى تلك الوحدة — ولكن ينبغى أن يوجد فى داخل تلك الوحدة صراع دائم بين الأفكار ؛ فان الحق لا ينسبط ويتضح الا بالصراع ضد الأفكار الخاطئة التى تظهر دائما ، ومطابقة السنة لا تطوّر لتفى بحاجات العصر الا فى الصراع مع الابتداع . كما ينبغى أن يوجد فى داخل تلك الوحدة جهد دائم من جانب كل اقليم لتشكيل المسيحية تشكيلا يلائمه ، جهد لا ينبغى أن يتكبت كل الكبت ولا أن يطلق كل الاطلاق . فالزواج المحلى يجب أن يعبر عن خصوصيته فى الشكل الذى يتخذه من المسيحية ، وكذلك الأمر بالنسبة للطبق الاجتماعى ، حتى تزدهر الثقافة الخاصة بكل منطقة وكل طبقة . ولكن يجب أيضا أن تكون هناك قوة تبقى هذه المناطق وهذه الطبقات مترابطة ، واذا عُدِمت هذه القوة المصحّحة الموجهة نحو وحدة الايمان والعمل فان ثقافة كل جزء سوف تضار . وقد رأينا فيما سبق أن ثقافة الأمة تصلح بصلاح ثقافة

شتى الأجزاء المكوّنة لها ، جغرافيا واجتماعيا ؛ ولكنها تحتاج أيضا الى أن تكون هى نفسها جزءا من ثقافة أكبر ، وذلك يتطلب المثل الأعلى النهائى — مهما يكن تحقيقه غير ممكن — مَكَل « ثقافة عالمية » بمعنى مختلف عن المعنى الذى تتضمنه خطط أنصار الاتحاد العالمى . وبدون ايمان مشترك لن تؤدى كل الجهود التى تبذل نحو التقريب بين الأمم فى الثقافة الا الى وهم الوحدة .

الفصل الخامس

ملاحظة عن الثقافة والسياسة

« على أن السياسة لم تشغله بحيث تصرف ذهنه عن أمور أكثر خطرا » .

صمويل جونسون عن جورج لتون

نلاحظ في هذه الأيام أن « الثقافة » تجتذب اهتمام رجال السياسة ؛ ولا يعني هذا أن السياسة هم دائما « رجال ثقافة » بل أن « الثقافة » تعتبر أداة للسياسة ، كما تعتبر من المنافع الاجتماعية التي تعمل الدولة على رعايتها . ولا يقتصر الأمر على أننا نسمع من جهات سياسية عليا أن « العلاقات الثقافية » بين الأمم ذات خطر عظيم ، بل أننا نجد المكاتب تنشأ والموظفين يعينون خصيصا لتمهيد هذه العلاقات ؛ التي يترخص أنها تقوى أواصر الصداقة بين الأمم . وينبغي ألا تذهلنا حقيقة أن الثقافة أصبحت — بوجه ما — قسما من السياسة ، عن حقيقة أن السياسة كانت في عهود أخرى منشطا يمارس داخل ثقافة ما ، وبين ممثلي ثقافات شتى . ولذلك فليس بمستغرب أن نحاول الإشارة الى مكان السياسة داخل ثقافة موحدة ومقسمة وفقا لنوع الوحدة والتقسيم اللذين بحثنا أمرهما .

وأحسبنا نستطيع أن نفترض أن ممارسة السياسة والاهتمام النشط بالثئون العامة في مجتمع كالذي وصفناه لن يكون من شأن كل انسان ، أو لن يكون من شأن كل انسان بمقدلو واحد ؛ وأنه ليس كل انسان ينبغي أن يشغل نفسه بسير الأمة بوصفها كلا ، اللهم الا في لحظات الأزمة .

ففى مجتمع اقليمى سليم لا تكون الشؤون العامة شغل كل انسان أو شغل الأغلبية العظمى الا داخل الوحدات الاجتماعية الشديدة الصغر ، وتكون شغل عدد أصغر فأصغر من الناس فى الوحدات الأكبر التى تشتمل على الوحدات الأصغر . وفى مجتمع طباقى سليم تكون الشؤون العامة مسئولية لا يتكافأ الناس فى حملها ؛ فمن ورثوا مزايا خاصة — أولئك الذين ينبغى أن تلتحم فيهم المصلحة الشخصية والمصلحة العائلية (« ما لهم فى البلد ») مع الروح العامة — يرثون مسئولية أكبر . وتكون الصفوة الحاكمة فى الأمة ، بوصفها كلا ، مؤلفة من أولئك الذين ورثوا مسئوليتهم مع ثرائهم ومكائهم ، والذين يزيد فى قواهم دائما ، ويقودها أحيانا ، أفراد نابغون ذوو مواهب ممتازة . ولكننا حين نتحدث عن صفوة حاكمة يجب أن نتحرز من تصور صفوة منفصلة انفصالا واضحا عن الصفوات الأخرى فى المجتمع .

ولو وصفنا العلاقة بين الصفوة السياسية — ونعنى بها قادة كل الجماعات السياسية العاملة المعترف بها ، فإن بقاء النظام البرلماني يستلزم استمرار « تناول العشاء مع المعارضة » ^(١) — لو وصفنا العلاقة بين الصفوة السياسية وبين الصفوات الأخرى بأنها اتصال رجال العمل برجال الفكر لكان فى هذا الوصف تسامح كبير . فهى بالأحرى علاقة بين رجال من أنماط عقلية مختلفة ، ذوى مجالات فكرية وعملية مختلفة . فالتمييز القاطع بين الفكر والعمل لا يستقيم فى الحياة السياسية أكثر مما يستقيم فى الحياة الدينية ، حيث يلزم أن يكون لرجل التأمل منشطه الخاص ، وألا يكون القس العلماني عديم الخبرة بالتأمل . ليس ثمة مستوى من الحياة النشيطة

(١) اخال أن عبارة كهذه قد نسبت الى السير وليم فرتون هاركورت ،

أو قيلت فى حديث عنه .

يمكن اغفال الفكر فيه ، الا مستوى التنفيذ الآلى للأوامر ؛ وليس ثمة نوع من التفكير يمكن أن يكون عديم التأثير في العمل .

وقد أملت في غير هذا المقام ^(١) الى أن المجتمع يتعرض لخطر الانحلال حين يعوزه الاتصال بين الناس في المجالات المختلفة من النشاط — بين العقول السياسية والعلمية والفنية والفلسفية والدينية . ولا يمكن اصلاح هذا الاتصال بالتنظيم العام وحده . فليست المسألة هي أن يجمع مثلو الأنماط المختلفة من المعرفة والخبرة في لجان ، وأن يدعى كل انسان لينصح كل انسان آخر ؛ فالصفوة ينبغي أن تكون شيئا مختلفا عن ندوة من كهنة ورؤساء سياسيين ورجال أعمال أثرياء ، شيئا أقرب من هذا بكثير الى التكوين العضوي . فالرجال الذين لا يلتقون الا لأغراض جدية محددة ، وفي مناسبات رسمية ، لا يلتقون التقاء كاملا . قد يكون بينهم أمر مشترك هم شديدا العناية به ؛ وقد يتنهون بتكرار الاتصال بينهم الى الاشتراك في قدر من المفردات والتعبيرات اللغوية يبدو أنه يؤدي كل ظلال المعاني اللازمة لفرضهم المشترك ؛ ولكنهم لن يزالوا يخرجون من هذه المقابلات لينصرف كل منهم الى عالمه الاجتماعي الخاص ، وإلى عالمه الفردي الخاص . وما يلاحظه الجميع أن أية مودة شخصية وثيقة تتميز بأنه يتفق فيها الصمت الراضى ، أو الوعي السعيد المتبادل عند الاشتغال بمهمة مشتركة ، أو الجدل الباطن في الاستمتاع بفكاهة تافهة ؛ وانسجام كل حلقة من الأصحاب يتوقف على عُرْف اجتماعي مشترك ، وطقوس مشتركة ، وأنواع من الاسترواح مشتركة . وهذه الأواصر لا تقل أهمية في قتل المعنى بالكلمات ، عن وجود موضوع مشترك يكون لشتى الأطراف علم به . من

(١) « فكرة مجتمع مسيحي » ص ٤٠

سوء حظ الرجل أن يكون أصدقاؤه وشركاؤه في العمل جماعتين ليس بينهما اتصال ؛ ومما يؤدي به الى ضيق الأفق أن يكونا جماعة واحدة .

ومثل هذه الملاحظات عن الصداقة الشخصية لا جديد فيها ؛ وانما كل ما يمكن أن يكون هناك من جدة فهو في اللقطة اليها في هذا المقام . فهي تدل على مزية المجتمع الذي يمكن أن يلتقي فيه أهل كل منشط من المناشط العليا دون أن يتكلموا في العمل أو يعنى كل منهم نفسه بالكلام في عمل الآخر . فلكي تقدر رجل العمل حق قدره يجب أن تلتقي به ، أو يجب على الأقل أن تكون قد عرفنا رجالا كثيرين على هذه الشاكلة حتى نستطيع أن نصدق الحدس عن رجل لم نلقه . ولقاء رجل من رجال الفكر وتكوين انطباع عن شخصيته قد يكون عونا كبيرا في الحكم على أفكاره . وليس هذا بمستنكر حتى في ميدان الفن ، مع أن ثمة تحفظات هامة في هذا الميدان ، ومع أن الانطباعات عن شخصية الفنان كثيرا ما تؤثر في النظر الى عمله تأثيرا منحرفا عن الموضوع — فكل فنان لابد يلاحظ أنه في حين يزداد قليل من الناس كرها لعمله بعد أن يلقوه ، فإن هناك كثيرين أيضا يتقبلونه بقبول حسن اذا وجدوه شخصا طريفا . وهذه المزايا ثابتة مهما يتأذى منها العقل ، وبالرغم من أنه يستحيل في المجتمعات الحديثة ذات الأعداد الضخمة أن يعرف كل انسان كل انسان آخر .

وفي أيامنا هذه نقرأ كتباً جديدة أكثر مما ينبغي ، أو نشعر بالضيق حين نفكر أن هناك كتباً جديدة نَحْنُ لقراءتها مهملون . اتنا نقرأ كتباً كثيرة لأننا لا نستطيع أن نعرف عددا كافيا من الناس ؛ فنحن لا نستطيع أن نعرف كل من تهيدنا معرفته لأن هناك كثيرا جدا من هؤلاء . ومن ثم تواصل بكتابة مزيد من الكتب ، اذا كانت لدينا المهارة للتأليف بين الكلمات

والحظ لجعلها تطبع . وغالبا ما يكون الكتاب الذين آتيج لنا حظ معرفتهم هم أصحاب الكتب التى يمكننا تجاهلها ؛ وعلى قدر معرفتنا الشخصية بهم يقل شعورنا بالحاجة الى قراءة ما يكتبونه . وليست الكثرة المفرطة من الكتب الجديدة هى وحدها التى تثقل علينا ، فثمة ما يزيدنا ارتباكاً فى تلك الكثرة المفرطة من الدوريات والتقارير والمذكرات التى توزع توزيعاً خاصاً . وفى محاولتنا لأن نظل على صلة بأحسن هذه المنشورات قد نضحي بالأسباب الثلاثة الدائمة للقراءة : اكتساب الحكمة ، والاستمتاع بالنص ، ولذة التسلية . هذا الى أن مشاغل السياسى المحترف أكثر من أن تدع له وقتاً للقراءة الجادة حتى فى السياسة نفسها . وليس لديه الا قدر ضئيل جداً من الوقت لتبادل الأفكار والمعلومات مع ذوى التبريز فى نواحي الحياة الأخرى . ولعلنا كنا نجد فى مجتمع أصغر (مجتمع أقل أن يصاب بحمى النشاط نتيجة لذلك) حديثاً أكثر وكتباً أقل ؛ ولا نجد ذلك الميل من أناس نالوا بعض الشهرة الى أن يكتبوا كتباً خارج الموضوع الذى اشتهروا به ، كما هو الشأن فى هذه المقالة مثلاً .

ومن غير المرجح أن تصل أعماق الأعمال وأكثرها أصالة ، فى كل هذا السيل من المطبوعات ، الى عين جمهور كبير أو تسترعى انتباهه ، بل ليس من المرجح أن تستطيع ذلك مع عدد طيب من القراء القادرين على معرفة قيمتها . وأسرع الأفكار سيراً هى تلك التى تتلقى ميلاً أو موقفاً عاطفياً جارياً ؛ وثمة أفكار أخرى تشوّء لتتلاءم مع ما هو مسلّم به فعلاً . وحصيلة ذلك فى فكر الجمهور أبعد عن أن تكون تقطيراً للأحسن والأحكم ، وأقرب الى أن تمثل الأهواء الشائعة بين أغلبية المحررين وعارضى الكتب . وبهذه الطريقة تتكون « الأفكار الجارية » أو على الأصح « الكلمات الجارية » التى يتحتم على السياسى المحترف أن يدخلها فى حسابه ، ويعاملها

باحترام في خطبه ، لأن لها تأثيرا عاطفيا على ذلك القسم من الجمهور الذي تؤثر فيه الكلمة المطبوعة . وليس من الضروري لقبول هذه « الأفكار » معا أن تكون متسقة بعضها مع بعض ، ومهما يكن بينها من تناقض فعلي السياسي العلي أن يتناولها بتوقير كما لو كانت هي منشآت العقل الخبير أو بداهات العبقريّة أو جماع حكمة العصور . والغالب ألا يكون قد شم شيئا مما عساه كان لها من شذى وهي جديدة بل التقطها أنه حين بدأت تتن .

وفي مجتمع مدرّج بحيث توجد فيه مستويات متعددة للثقافة ، ومستويات متعددة للنفوذ والسلطان ، يمكن على الأقل أن يتكبح جماح السياسي في استعماله للغة باحترامه لحكم جمهور أقل عددا وأشدّ هذا ، وخوفه من سخرية ذلك الجمهور الذي حافظ على معيار ما للأسلوب الثرى فاذا كان مع ذلك مجتمعا غير مركزي ، مجتمعا استمرت الثقافات المحلية فيه مزدهرة ، وتكون معظم مشكلاته من مشكلات محلية يستطيع أهل الاقليم أن يصلوا فيها الى رأى من خبراتهم الخاصة وحديثهم مع جيرانهم ، فان الأقوال السياسية تصبح أميل الى الوضوح وأقلّ قبولاً لاختلاف التفسير . فالخطبة المحلية في موضوع محلي أقرب الى الفهم من خطبة موجهة الى أمة بحالها ، وانا لنلاحظ أن أكبر حشد من المهمات والتعميمات الغامضة يوجد عادة في الخطب الموجهة الى العالم كله .

ومن المستحسن دائما أن يكون تعليم التاريخ جزءا من تربية أولئك الذين يولدون في الدرجات السياسية العليا من المجتمع ، أو تؤهلهم قدراتهم لدخولها ، وأن يكون تاريخ النظريات السياسية جزءا من دراستهم التاريخية . وتمتاز دراسة التاريخ اليوناني والنظريات السياسية اليونانية تمهيدا لدراسة غيرهما من التاريخ والنظريات ، تمتاز تلك الدراسة

بطواعيتها ؛ فهي تتناول منطقة صغيرة من الأرض ، وتتناول الرجال أكثر من الكتل ، والمواقف الانسانية للأفراد أكثر من تلك القوى الاشخصية الضخمة التي هي من الوسائل الضرورية للتفكير في مجتمعا الحديث ، والتي تميل دراستها الى أن تلقى في الظل دراسة البشر . ثم ان قارىء الفلسفة اليونانية أبعد عن الافراط في التفاؤل في شأن تأثير النظريات السياسية ؛ فانه يلاحظ أن دراسة الأشكال السياسية قد نشأت فيما يبدو من عجز النظم السياسية ؛ وأنه لا أفلاطون ولا أرسطو كانا شديدي الاهتمام بالتنبؤ أو شديدي التفاؤل بالنسبة الى المستقبل .

أما النظريات السياسية التي نشأت في العصور الحديثة جدا فانها أقل اهتماما بالطبيعة البشرية اذ تميل الى اعتبارها شيئا يمكن دائما أن يعاد تشكيله ليلئم أى شكل سياسى يمدّ أفضل . ومعطياتها الحقيقية هي قوى لا شخصية لعلها نشأت من صراع الارادات البشرية واجتماعها ، ولكنها اتهمت بأن غلبت عليها وحلت محلها . وفيها عيوب شتى اذا جعلت جزءا من التدريب الأكاديمى للشباب . فبديهي أنها أميل الى تكوين عقول مهياة للتفكير باصطلاحات القوى الاشخصية اللانسانية ، ومن ثم الى جعل دارسيها لانسانيين . وهي اذ لا تعنى بالانسانية الا ككتلة تميل الى أن تنفصل عن الأخلاق ؛ واذا لا تعنى الا بتلك الفترة الحديثة من التاريخ ، التي يسهل اثبات أن الانسانية فيها قد حكمت بقوى لاشخصية ، تجعل الدراسة الحقّة للجنس البشرى منحصرة في المائتين أو المئات الثلاثة الأخيرة من السنين في حياة الانسان . وهي في كثير من الأحيان تفرس ايمانا بمستقبل محدد تحديدا لا يمكن تغييره ، وفي الوقت نفسه بمستقبل لنا كل الحرية في تشكيله كما نحب . والفكر السياسى الحديث لارتباطه الوثيق بالاقتصاد وعلم الاجتماع يدعى لنفسه مقام ملك على العلوم : فان العلوم المنضبطة

والتجريبية يحكم عليها بحسب منفعتها ، وتقدر قيمتها بحسب ما تنتج من نتائج — اما لجعل الحياة أكثر راحة وأقل جهدا ، أو لجعلها أقل استقرارا وانهاؤها بسرعة أكبر . والثقافة نفسها تعد اما ناتجا ثانويا يمكن أن يترك شأنه أو جانبا من الحياة ينظم وفقا لما نحبذه من خطة . وأنا لا أفكر فقط في الفلسفات الأقرب الى التصلب والكلية في الوقت الحاضر ، بل الى افتراضات تلوّن التفكير في كل بلد ، وتميل الى تكون حفا مشتركا بين أكثر الأحزاب تعارضا .

ومن الوثائق الهامة في تاريخ التوجيه السياسى للثقافة مقالة ليون تروتمسكى « الأدب والثورة » التى ظهرت ترجمة انجليزية لها فى سنة ١٩٢٥^(١) . لقد كان للاعتقاد الذى يبدو راسخا فى العقل المسكوفى بأن دور « روسيا الأم » هو أن تقدم طريقة كاملة فى الحياة الى سائر العالم ، لا مجرد أفكار وأشكال سياسية ، كان لهذا الاعتقاد أثر كبير فى جعلنا على وعى ثقافى أكثر اصطبغا بالصيغة السياسية ، ولكن ثمة أسباب أخرى لهذا الوعى غير الثورة الروسية . فقد لعبت أبحاث الأنثروبولوجيين ونظرياتهم دورها ، وأدت بنا الى دراسة علاقات الدول الاستعمارية والشعوب الواقعة تحت سلطانها باهتمام جديد . والحكومات أكثر وعيا بضرورة النظر بعين الاعتبار الى الاختلافات الثقافية ؛ وتزداد أهمية هذه الاختلافات بمقدار هيمنة السلطة المركزية الامبراطورية على الادارة الاستعمارية . فالشعب المنزول لا يعنى أن له « ثقافة » على الاطلاق .

(١) الناشر International Publishers, New York. كتاب يستحق أن يعاد نشره . ولا يبدو منه أن تروتمسكى كان شديد الحساسية للأدب ، ولكنه كان ، من وجهة نظره ، نافذ الفهم فيه . والكتاب ، ككل كتبه مثقل بمناقشات جول شخصيات روسية ثانوية يجهلها الأجنبى ولا تثير اهتمامه ، ولكن هذا الإفراط فى التفصيل وان جعل للكتاب صبغة مطبوعة فانه يزيده ايحاء بالأصالة لكونه مكتوبا كى يعبر الكاتب عن فكرة لأمن أجل قراء أجانب .

والفروق بين الأمم الأوروبية المختلفة في الماضي لم تكن واسعة بحيث تجعل شعوبها تنظر الى ثقافتها على أنها مختلفة الى درجة التناحر والتنافر ؛ وقد كان حكام ألمانيا السابقون هم أول من استغلوا الوعي الثقافي كوسيلة لتوحيد أمة ضد أمم أخرى . وأصبحنا اليوم على حال من الوعي الثقافي تغذى النازية والشيوعية والقومية في وقت واحد ، وتؤكد الانفصال دون أن تساعدنا للتغلب عليه . ولعل المقام يسمح هنا بوضع ملاحظات عن الآثار الثقافية للامبراطورية (بأوسع معانيها) .

لقد كان الحكام البريطانيون الأول للهند قانعين بأن يحكموا . وتطبع بعضهم ، لطول الإقامة واتصال البعد عن بريطانيا ، بعقيلة الشعب الذي حكموه . ثم خلف من بعدهم نوع من الحكام كانوا صراحة خدام هوايتهم ، واطردت هذه الحال ، وكانوا لا يخدمون الا مدة محدودة (يمودون بعدها الى موطنهم اما للتقاعد أو لعمل آخر) ، وهؤلاء قصدوا بالأحرى الى أن يجلبوا الى الهند منافع المدنية الغربية . ولم يكن في نيتهم أن يقتلعوا « ثقافة » كاملة أو يفرضوا ثقافة أخرى ؛ ولكن تفوق التنظيم السياسى والاجتماعى الغربى ، والتربية الانجليزية ، والعدالة الانجليزية ، و « التنوير » الغربى والعلم الغربى ، كان يبدو لهم بديها بحيث تكفى الرغبة في عمل الخير دافعا لادخال هذه الأشياء . ولم يكن البريطاني — وهو الذى لا يمي أهمية الدين في تكوين ثقافته — ليعرف أهميته في المحافظة على ثقافة أخرى . ودوافع الخلاء والكرم تختلط اختلاطا لا يمكن تمييزه في فرض تقارب ثقافة أجنبية — وهو فرض لا تلعب القوة فيه الا دورا صغيرا ، وأخطر منها بكثير أمر استشارة الطموح والاغراء الذى يتعرض له الوطنيون للاعجاب بأخطاء المدنية الغربية لأسباب خاطئة — فهناك في وقت واحد تأكيد للتفوق ورغبة لنقل طريقة الحياة التى يقوم عليها

هذا التفوق المزعوم . وهكذا يكتسب الوطني ميلا الى الأساليب الغريبة ، واعجابا تمازجه الغيرة بالقوة المادية ، وسخطا على معلميه . وقد كان النجاح الجزئى « للتغريب » — وبعض أفراد المجتمعات الشرقية سريعون الى الأخذ بمزاياه الظاهرية — أقرب الى جعل الرجل الشرقى أقل رضى عن مدنيته ، وأشد حقا على هذا الذى سبب عدم رضاه ؛ لقد جعله أكثر وعيا بالفروق ، فى نفس الوقت الذى محا فيه بعض هذه الفروق ، وفكك الثقافة الوطنية على مستواها الأعلى دون أن ينفذ الى الكتل ؛ وخلف لنا الفكرة المحزنة فى أن سبب هذا التحلل ليس الفساد أو الوحشية أو سوء الادارة ، فان هذه العلل لم تلعب الا دورا صغيرا ، وليست هناك أمة لديها ما يخلج فى هذه الأمور أقل مما لدى بريطانيا ، فقد كانت الوحشية وسوء الادارة سائدين فى الهند قبل مجيء البريطانيين ، بحيث لم يكن ارتكابهما ليؤثر فى نسيج الحياة الهندية . وانما يكمن السبب فى حقيقة أنه لا يمكن أن يكون هناك وسط ثابت بين طرفى الحكم الخارجى الذى يكتفى بالمحافظة على النظام تاركا البناء الاجتماعى دون تغيير ، وبين التحويل الثقافى الكامل . والفشل فى الوصول الى النتيجة الأخيرة هو فشل دينى ^(١) .

(١) تجد عرضا شاقا لتأثير الاتصال الثقافى فى الشرق فى كتاب «البريطانيين فى آسيا» بقلم جى ونت . وليست الماعات المستر ونت المعارضة عن تأثير الهند فى البريطانيين بأقل احياء من سرده لتأثير البريطانيين فى الهند . يقول مثلا : «لا يعرف على وجه التحقيق كيف بدأ التعصب اللونى عند الانجليز — هل ورثوه عن البرتغاليين فى الهند ، أم كان عدوى من نظام الطوائف الهندى ، أم بدأ — كما أشار بعضهم — بوصول زوجات الموظفين المدنيين اللواتي عشن فى عزلة ؟ لقد كان البريطانيون فى الهند هم الطبقة الوسطى البريطانية تعيش فى حالة صناعية : فليس فوقهم طبقة من قومهم أعلى منهم ، وليس دونهم طبقة من قومهم أقل منهم . لقد كانت حالة من الوجود أدت الى زهو مقترن بالدفاع عن النفس .» (ص ٢٠٩)

والإشارة الى الضرر الذى أصاب الثقافات الوطنية فى أثناء التوسع الاستعماري ليس اداة للاستعمار نفسه بحال ، كما يجب دعاء تفكك الاستعمار أن يستتجوا . بل ان أعداء الاستعمار هؤلاء أنفسهم هم فى معظم الأحيان أكثر المؤمنين بتفوق المدنية الغربية اطمئنا فى ايمانهم ، بوصفهم أحرارا ، وهم يجمعون فى وقت واحد بين العنى عن فوائد الحكم الاستعماري وعن ضرر تحطيم الثقافة الوطنية . وحرى بنا حسبما يرى هؤلاء المتحمسون أن نقحم أنفسنا على مدنية أخرى ونجهز أفرادها بمبتكراتنا الميكانيكية ونظمتنا فى الحكم والتعليم والقانون والطب والمالية ، ونوحى اليهم احتقار عاداتهم واتخاذ موقف مستنير من الخرافات الدينية — ثم تركهم لينضجوا فى الخليط الذى أغلينا لهم .

ومن الملاحظ أن أعنف النقد للاستعمار البريطاني أو التشهير به كثيرا ما يأتي من مثلى مجتمعات تمارس شكلا آخر من الاستعمار ، أى من التوسع الذى يأتي بمنافع مادية ويمد تأثير الثقافة . وقد جنحت أمريكا الى فرض طريقتها فى الحياة متخذة طرق التجارة خاصة ، وخالقة ميلا الى سلمها . وحتى أحقر المصنوعات المادية — تناج مدينة معينة ورمزها — هى رسول الثقافة التى جاءت منها ؛ ويكفى أن نحدد هذا القول بمثل واحد وهو تلك السلعة الشديدة التأثير السريعة الاشتعال : القلم المصنوع من السلوليد . وهكذا يمكن أن يكون التوسع الاقتصادى الأمريكى أيضا — على طريقته الخاصة — سبب تحلل الثقافات التى يمسها .

ولعل أحدث أنماط الاستعمار — الاستعمار الروسى — هو أذكاه وأحسنها اعدادا للازدهار بحسب مزاج العصر الحاضر . فالامبراطورية الروسية تبدو حريصة على اجتناب نواحي الضعف فى الامبراطوريات التى سبقتها : فهي أشد قسوة كما أنها فى الوقت نفسه أكثر رعاية لغرور

الشعوب الواقعة تحت سيطرتها . ان المبدأ الرسمي هو المساواة التامة بين الأجناس — وانه لأسهل على روسيا أن تحافظ على هذا المظهر في آسيا ، للطابع الشرقي للعقل الروسى ، ولضعف تطور روسيا بالنسبة الى المقاييس الغربية . ويبدو أن المحاولات تبذل للمحافظة على مظهر الحكم المحلى والاستقلال المحلى ؛ والهدف فيما أقدر هو اعطاء الجمهوريات المحلية والدول التابعة المتعددة وهم نوع من الاستقلال ، بينما السلطان الحقيقى يفرض من موسكو . ويلزم اختفاء الوهم أحيانا عندما تنزّل جمهورية محلية — فجأة وبطريقة مهينة — الى مقام ولاية أو مستعمرة من مستعمرات التاج ؛ ولكنه يظل قائما — وهذا هو أكثر الأشياء اثارة للاهتمام من وجهة نظرنا — فى رعاية « الثقافة » المحلية ، الثقافة بمعناها المحدود ، أى كل ما هو جميل وغير ضار وممكن " فصله عن السياسة ، كاللغة والأدب ، والفنون المحلية والعادات المحلية . ولكن بما أن روسيا السوفيتية يجب أن تحافظ على اخضاع الثقافة للنظرية السياسية ، فإن نجاح استعمارها سيؤدى على الأرجح الى شعور بالتفوق لدى ذلك الشعب الواحد ، من بين شعوبها ، الذى تكونت فيه نظريتها السياسية ، بحيث يمكننا أن نتوقع — ما دامت الامبراطورية الروسية متماسكة — تزايد تأكيد ثقافة واحدة سائدة وهى الثقافة المسكوفية ، مع بقاء أجناس ثانوية لا على أنهم شعوب لكل منها نمطه الثقافى الخاص ، بل على أنهم طوائف دنيا . ومهما يكن من ذلك فقد كان الروس هم أول شعب حديث يمارس التوجيه السياسى للثقافة ممارسة واعية ، وبهاجمون فى كل هبة ثقافة أى شعب يرغبون فى السيطرة عليه . وكلما كانت الثقافة الأجنبية متطورة كانت المحاولات اكمل لاقتلاعها باستبعاد تلك العناصر التى تبلغ فيها هذه الثقافة أتم وعيها بين الشعب المغلوب .

أما الأخطار الناشئة عن « الوعي الثقافي » في الغرب فهي من نوع مختلف في الوقت الحاضر . فتوافقنا في محاولة عمل شيء ثقافتنا لم تبلغ بعد أن تكون سياسية واعية . انها ناشئة من الشعور بأن ثقافتنا ليست بخير ، وأن من الواجب السعي لتحسين حالها . وقد غير هذا الوعي مشكلة التربية : اما بالمطابقة بين الثقافة والتربية ، أو بالاتجاه الى التربية على أنها الوحيدة لتحسين ثقافتنا . أما عن تدخل الدولة أو هيئة شبه رسمية معانة من الدولة لمساعدة الفنون والعلوم فانتا لا نملك الا أن نرى الحاجة الى مثل هذا التأييد في الظروف الحاضرة . وان هيئة كالمجلس البريطاني تثار على بحث ممثلين للفنون والعلوم الى الخارج ودعوة ممثلين أجانب الى هذه البلاد لأعظم من أن تقدر في الوقت الحاضر — ولكننا يجب ألا تعود قبول الظروف التي تجعل مثل هذا التوجيه ضروريا على أنها دائمة أو عادية وسليمة . انا مستعدون للقول بأنه سيكون هناك عمل نافع للمجلس البريطاني كي يؤديه مهما تكن الظروف ، ولكننا لا نحب أن يقال لنا على سبيل التأكيد ان الصفوة المثقفة من جميع البلدان لن يكون في مقدورهم ثانية أن يسافروا ويتعرف بعضهم الى بعض كمواطنين مستقلين دون موافقة أو عون من منظمة رسمية . ومن الراجح أن بعض المناشط الهامة لن يتيسر مرة أخرى بدون تشجيع رسمى من نوع ما : فتقدم العلوم التجريبية يحتاج الآن الى معدات ضخمة كثيرة التكاليف ، وممارسة الفنون لم تعد تحظى برعاية فردية ذات بال . ويمكن أن يهيا بعض الضمان من ازدياد مركزية الاشراف و « تسييس » الفنون والعلوم بتشجيع المبادأة والمسئولية المحلية ، وفصل المصدر المركزي للاعتمادات — قدر الامكان — عن الهيمنة على استخدامها . وكذلك نحسن صُعا لو أشرنا الى المناشط المعانة والمدفوعة دفعا صناعيا كلاً باسمه الخاص : فلنعمل ما يلزم للرسم والنحت ،

أو للعمارة ، أو للمسرح ، أو للموسيقى ؛ أو لهذا أو ذاك من العلوم أو الأعمال الفكرية ، متحدثين عن كل منها باسمه ، ومتجنبين استعمال كلمة « الثقافة » كمصطلح عام . فإتينا بهذا الاستعمال ننزلق الى افتراض أن الثقافة يمكن أن تخطط . فالثقافة لا يمكن أن تكون واعيّة كل الوعي . ان فيها دائما أكثر مما نعيه ؛ ولا يمكن تخطيطها لأنها هي أيضا الأساس اللاواعي لكل ما نقوم به من تخطيط .

الفصل السادس

ملاحظات عن التربية والثقافة

وخاتمة

في أثناء الحرب الأخيرة نشر عدد غير عادي من الكتب عن موضوع التربية ؛ وكان هناك أيضا تقارير ضافية للجانب ، وعدد لا يحصى من المقالات عن هذا الموضوع في الدوريات . وليس من شأنى أن أعرض نظريات التربية السائرة كلها ، ولا في مقدورى ذلك ، ولكن المقام يسمح ببعض ملاحظات عنها ، نظرا للصلة القريبة ، في كثير من الأذهان ، بين التربية والثقافة . والذي يمس موضوعى هو ما يفترضه الكاتبون عن التربية . والملاحظات التالية تتناول بعض الافتراضات السائدة .

١ - انه قبل الدخول في أى بحث عن التربية يجب تحديد الغرض من التربية .

وهذا أمر مختلف جد الاختلاف عن تعريف كلمة « التربية » . فمجمع أكسفورد يثبت أن التربية هي « عملية تنشئة (الصغار) » ؛ وأنها « التلقين أو التدريس أو التدريب المنظم ، الذى يتلقاه الصغار (والكبار على سبيل التوسع) اعدادا لعمل الحياة » ؛ وأنها « التثقيف أو تنمية القوى ، وتكوين الشخصية » . وتعلم أن أول هذه التعاريف يتابع استعمال القرن السادس عشر ؛ وأن الثالث قد نشأ ، على ما يظهر ، في القرن التاسع عشر . أو باختصار ان المعجم يثبتك بما تعرفه فعلا ، ولا أحسب أن معجما يمكنه أن يفعل أكثر من ذلك . أما حين يحاول الكتاب أن يحددوا غرض

التربية فهم يعملون أحد شيئين : اما أنهم يستخرجون ما يعتقدون أنه كان دائما الغرض اللاواعي ، وبذلك يعطون معنى من عندهم لتاريخ الموضوع ؛ واما أنهم يضعون ما لعله لم يكن الغرض الحقيقي في الماضي ، أو لم يكن كذلك الا لاما ، ولكنه ينبغي في رأيهم أن يكون الغرض الذي يوجه النمو في المستقبل . فلننظر الى بعض هذه التقارير للغرض من التربية . في كتاب « الكنائس تبحث مهمتها » ، وهو كتاب صدر بمناسبة مؤتمر أكسفورد عن « الكنيسة والمجتمع والدولة » الذي عقد في سنة ١٩٣٧ ، نجد ما يلي :

« التربية هي العملية التي بها يسعى المجتمع الى أن يفتح حياته لجميع أفرادها ، والى أن يمكنهم من المساهمة فيه . انه يحاول أن يسلم اليهم ثقافته ، بما في ذلك المعايير التي يريد أن يعيشوا وفقا لها . وحيث ينظر الى تلك الثقافة على أنها نهائية تكون المحاولة لفرضها على عقول الناشئة . وحيث ينظر اليها على أنها مرحلة في التطور تدرّب عقول الناشئة على قبلها وعلى تفهدها وتحسينها في الوقت نفسه .

« هذه الثقافة تتألف من عناصر شتى . فهي تمتد من المهارات الأولية والمعارف الأولية الى تفسير الكون والانسان ، ذلك التفسير الذي يعيش به المجتمع .. » كأن غرض التربية هو قتل الثقافة ؛ واذا فمن المرجح أن تحدد الثقافة (التي لم تعرف) بأنها ما يمكن قتلها بالتربية . ومع أن « التربية » قد يسمح لها بأن تتسع لأكثر من « نظم التعليم » فيجب أن نلاحظ أن افتراض امكان تلخيصها في المهارات والتفسيرات يتعارض مع ما حاولت أن أتخذ من نظرة أشمل للثقافة . ثم ينبغي الاحتراس في هذا المقام من ذلك « المجتمع » الشخص الذي جعل مستودع السلطان .

وثمة عرض آخر لغرض التربية ، وهو ذلك الذي ينظر الى هذا

الغرض بمنظار التغير السياسى والاجتماعى . وهذا هو الغرض الذى يتحتمس له المستر هـ . كـ . دنت ، ان كنت قد أحسنت فهمه . يقول فى كتابه « نظام جديد فى التربية الانجليزية » : « ان مثلنا الأعلى هو ديمقراطية كاملة » . ولا تعريف للديموقراطية الكاملة ؛ ولعلنا نود أن نعلم ، اذا وصلنا الى الديمقراطية الكاملة ، ماذا يكون مثلنا الأعلى التالى فى التربية بعد تحقيق هذا المثل .

ويعرض المستر هـ ربرت ريد غرض التربية حسب رأيه فى كتاب « التربية بالفن » . ولا أظن أن المستر ريد يستطيع مواكبة المستر دنت فى النظر تماما . فبينما يريد المستر دنت « ديمقراطية كاملة » يقول المستر ريد : « انه يختار مفهوما حرّياً للديموقراطية » ، وهى فيما اخال ديمقراطية مختلفة جد الاختلاف عن ديمقراطية المستر دنت . والمستر ريد أدق كثيرا فى استعمال كلماته من المستر دنت (بالرغم من « يختار ») ؛ ولذا فانه أقل ارباكا للقارئ المتعجل ، وان يكن أكثر تشويشا للقارئ المتمعن . فهو يقول انا باختيارنا مفهوما حرّياً للديموقراطية نجيب عن هذا السؤال : « ما غرض التربية ؟ » ويحدد هذا الغرض بعد ذلك بأنه « التوفيق بين التمايز الفردى وبين الوحدة الاجتماعية » .

وثمة نوع آخر من الغرض لغرض التربية وهو الغرض الناقص ، ويقدم لنا الدكتور فـ . كـ . هابولد (فى « نحو أرسقراطية جديدة ») نموذجا منه . فهو ينبئنا بأن المهمة الأساسية للتربية هى « تدريب رجال ونساء من النوع الذى يحتاج اليه العصر » . واذا سلمنا بأن هناك أنواعا من الرجال والنساء يحتاج اليهم كل عصر ، فان لنا أن نلاحظ أنه ينبغي أن يوجد فى التربية استمرار كما يوجد تغير . ولكن الغرض ناقص من حيث انه يتركنا ونحن تساءل من الذى يكون اليه تحديد حاجات العصر .

ومن أشيع الأجوبة عن السؤال « ما غرض التربية ؟ » أنه « السعادة » .
والمستر هربرت ريد يقدم لنا هذا الجواب أيضا في رسالة عنوانها « تربية
الأحرار » اذ يقول انه لا يعلم تحديدا لأهداف التربية أحسن من قول
وليم جودوين : « ان الهدف الصحيح للتربية .. هو إيجاد السعادة . »
ويقول الكتاب الأبيض الذى أعلن قانون التربية الأخير : « ان غرض
الحكومة هو أن تهىء للأطفال طفولة أسعد وبداية للحياة أصلح » وكثيرا
ما تربط السعادة « بتمام تنمية الشخصية » .

ويبدى الدكتور ك . ا . م . چود حرصا أكثر من معظم من يحاولون
الاجابة عن هذا السؤال ، فيذهب الى أن التربية لها غايات عدة ، وهذا
رأى يبدو لى غاية فى الحكمة . ويمدد ثلاثا من هذه الغايات (فى كتابه
« حول التربية » ، وهو من خير ما يقرأ من الكتب التى رجعت اليها فى
هذا الموضوع) :

- ١ — تمكين الصبى أو البنت من كسب عيشه أو عيشها .
- ٢ — تهيئته للقيام بدوره كمواطن فى بلد ديمقراطى .
- ٣ — تمكينه من تنمية كل ما فى طبيعته من القوى والقدرات الكامنة ،
وبذلك يتمتع بحياة طيبة .

ومن دواعى الارتياح وقد وصلنا الى هذه النقطة أن تقدم لنا تلك
الفكرة البسيطة المعقولة : فكرة أن اعداد المرء لكسب عيشه غرض من أغراض
التربية . ونلاحظ مرة أخرى شدة الارتباط بين التربية والديموقراطية .
ولعل الدكتور جود كان هنا أيضا أحرص من المستر دنت أو المستر ريد
اذ لم يخصص كلمة « الديمقراطية » عنده بصفة . ويبدو أن قوله
« تنمية كل القوى والقدرات الكامنة » هو تعبير آخر عن « تمام تنمية

الشخصية» . ولكن الدكتور جود كان حكيما في تجنبه استعمال تلك الكلمة المحيرة : « الشخصية » .

ولا شك أن هناك من سيخالفون في الأغراض التي اختارها الدكتور جود . ولنا أن نعترض أيضا — وبمزيد من الحق — أنه لا واحد من هذه الأغراض يذهب بنا بعيدا دون أن هجم في المشكلات . ففيها جميعا بعض الحقيقة ؛ ولكن بما أن كل واحد منها يحتاج الى تصحيحه بالآخرين ، فمن الجائز أيضا أنها جميعا تحتاج الى الملاءمة بينها وبين أغراض أخرى . ان كلاً منها يحتاج الى بعض التخصيص . فقد يكون منهج معين في التربية هو بالضبط ما يحتاج اليه شاب ما لتنمية مواهبه الخاصة ولكنه يضعف قدرته على كسب العيش في العالم الذي يجد نفسه فيه . وتربية الشباب ليقوموا بدورهم في مجتمع ديموقراطي هي اعداد ضروري للفرد كي ينسجم مع البيئة ، اذا كان المجتمع الذي سيقوم بدوره فيه مجتمعا ديموقراطيا ؛ والا فانها استخدام للتلميذ كوسيلة لتحقيق تغير اجتماعي حبيب الى قلب المربي — وليست هذه تربية بل شيئا آخر . اننى لا أنكر أن الديموقراطية هي أحسن شكل من أشكال المجتمع ، ولكن الدكتور جود وغيره من الكتاب باتخاذهم هذا المعيار للتربية يسبحون لأولئك الذين يؤمنون بشكل آخر للمجتمع ، قد لا يحبه الدكتور جود ، أن يخلوا محل تقريره شيئا كهذا — ولن يكون في مقدور الدكتور جود أن يدحضه من حيث أن صاحبه يتكلم عن التربية وحدها : « من أغراض التربية أن تمدد الصبي أو الفتاة لأن يلعب دوره — أو دورها — رعية لحكومة مستبدة » . وأخيرا ، فمن تنمية كل ما في طبيعة المرء من القوى والقدرات الكامنة — لست واثقا أن في وسع أحدا أن يأمل في ذلك : فلملنا لا نستطيع أن ننمى الا بعض القوى والقدرات على حساب غيرها ، ولعل في الاتجاه

الذى يتجه نمو أى امرئ شيئا من الاختيار لا بد منه ، وجانباً من المصادفة لا معدى عن وقوعه . أما عن الحياة الطيبة فهناك بمض اللبس فى معنى « تمتعنا » بها ؛ ولم تزل ماهية الحياة الطيبة موضوع مناقشة منذ أقدم العصور الى اليوم .

والذى نلاحظه بوجه خاص عن التفكير التربوى فى السنوات القلائل الأخيرة هو الحماسة فى جعل التربية أداة لتحقيق مثل اجتماعية . وخسارة لو تناسى امكانيات التربية كوسيلة لاكتساب الحكمة ؛ ولو قلل من قيمة اكتساب المعرفة لارضاء التطلع ، بلا دافع آخر الا الرغبة فى المعرفة ؛ ولو فقد احترامنا للمعلم . وهذا يكفى عن غرض التربية . وانتقل الآن الى الافتراض التالى :

٢ - ان التربية تجعل الناس أسعد .

وقد وجدنا فيما سبق أن غرض التربية قد حُدِّد بأنه هو جعل الناس أسعد . وافترض أنها تجعلهم أسعد بالفعل يحتاج الى بحث مستقل . فقد لا نسلم بداهة بأن الشخص المتعلم أسعد من غير المتعلم . ان أولئك الذين يشعرون بنقص تعليمهم لا يشعرون بالرضى اذا كانوا طامحين الى التقدم فى مهنة لم يؤهلوا لها ؛ وهم أحياناً لا يشعرون بالرضى لمجرد أنهم أفهموا أنهم لو أتيت لهم حظ أوفر من التعليم لكانوا أسعد حالا . وكثير منا يشعرون بشيء من السخط على ذويهم أو على مدارسهم أو على جامعاتهم أنها قصّرت بهم ؛ وقد تكون هذه طريقة للتقليل من عيوبنا والاعتذار عن فشلنا . على أن التلمذ الذى يرفع المرء فوق مستوى أولئك الذين ورث عاداتهم وأذواقهم الاجتماعية قد يسبب فى باطنه اقساما يحول بينه وبين السعادة ؛ حتى ولو أتاح للفرد حياة أكثر امتلاء وقعا اذا كان ذا قدرة

عقلية ممتازة . وقد يكون في اعطاء المرء تدريبا أو تعليما أو تلقينا فوق مستوى قدراته وقوته الضرر الفادح ؛ فان التربية جهد ، وقد تلقى على العقل أعباء لا يطيقها . ان الافراط في التربية يمكن أن يسبب الشقاء ، كالترط فيها .

٣ - ان التربية شيء يريده كل انسان .

يمكن جعل الناس يرغبون في أى شيء تقريبا — بعض الوقت — اذا قيل لهم انه حق لهم وانهم محرومون منه ظلما . والرغبة التلقائية في التعليم أعظم في بنى المجتمعات منها في بعضها الآخر ؛ فمن المتفق عليه عموما أنها في شمالي انجلترا أقوى منها في جنوبها ، وأنها في أسكتلندا أشد قوة . ومن الجائز أن الرغبة في التعليم أعظم حيث توجد عقبات في سبيل الحصول عليه — عقبات لا يتعذر قهرها ولكنها لا تهر الا بشيء من التضحية والحرمان . واذا كان الأمر كذلك فقد يكون لنا أن نستظهر أن تيسير التربية سوف يؤدي الى عدم المبالاة بها ، وأن فرضها على الجميع حتى سن النضج سوف يؤدي الى كراهيتها . ولعل المجتمع المتمدن أحوج الى احترام العلم منه الى ارتفاع متوسط التعليم العام .

٤ - ان التربية يجب ان تنظم بحيث تتيح « تكافؤ الفرص » : (١)

يستنتج مما قيل في فصل سابق عن الطبقات والصفوات أن التربية

(١) يمكن أن يسمى هذا المبدأ «باليعقوبية في التربية» . ففسد كانت اليعقوبية ، كما قال أحد من عنوا بأمرها ، تقوم «على النظر الى الناس على أنهم أفراد متساوون ، بدون اسم أو وصف جامع ، وبدون التفات الى الملكية ، وبدون تقسيم للسلطات ، وتكوين الحكومة من مندوبين عن عدد من الناس هذا وضمهم ، وعلى القضاء على الملكية أو مصادرتها ، ورشوة دائني الخزانة العامة أو الفقراء ، بأسلاب هذا القسم من المجتمع مرة ، وذاك مرة أخرى ، دون مراعاة لحق أو عهد » (بروك : «ملاحظات عن سياسة الحلفاء» ٠)

ينبغي أن تساعد على المحافظة على الطبقة وعلى انتخاب الصفوة . ومن الحق أن تتاح للفرد الممتاز فرصة الارتفاع في السلم الاجتماعي والوصول الى مركز يستطيع فيه أن يستخدم مواهبه ليحقق أكبر نفع لنفسه وللمجتمع . ولكن المثل الأعلى لنظام تربوي يصنف كل انسان بطريقة آلية طبقا لقدراته الطبيعية هو مثل لا يمكن تحقيقه عمليا ؛ ولو جعلناه غرضا الرئيسى لأفقد نظام المجتمع ولهبط بالتربية . أما افساده لنظام المجتمع فباحلال صفوات من أصحاب العقول الذكية — أو ربما من أصحاب البديهة الحاضرة فحسب — محل الطبقات . وكل نظام تربوي يرمى الى الملامسة التامة بين التربية والمجتمع فهو يجنح الى حصر التربية فيما يؤدي الى النجاح في الدنيا ، كما يؤدي الى حصر النجاح في الدنيا في أولئك الأشخاص الذين كانوا تلاميذ مخلصين للنظام . وان صورة مجتمع لا يحكمه ويوجهه الا أولئك الذين فبحوا في امتحانات معينة أو أثبتوا صلاحيتهم في اختبارات ابتكرها علماء تفسيرون ، لصورة غير مشجعة : فهي ان أتاحت المجال لمواهب كانت مغمورة من قبل فقد تضرر مواهب أخرى ، وتقضى بالعجز على أئاس كان من الممكن أن يؤديوا خدمات جليلة . ثم ان المثل الأعلى لنظام موحد بحيث لا يمكن لقادر على تلقي التعليم العالي ألا يتلقاه ، يؤدي دون أن نشعر الى تعليم عدد من الناس أكثر مما ينبغي ، ومن ثم الانحدار بالمستويات الى ما يمكن أن ييلفه هذا العدد المتضخم من المرشحين .

وليس في بحث الدكتور جود ما هو أشد تأثيرا في النفس من الفقرة التي يتحدث فيها بإفاضة عن مباحث ونشستر ^(١) وأكسفورد . فقد زار الدكتور جود ونشستر ؛ وبينما كان هناك راح يتجول في حديقة بديعة .

(١) أنشئت كلية ونشستر ، بجامعة أكسفورد ، سنة ١٢٨٢ .

(المترجم)

والعله كان فى حديقة مقر العمد ، ولكنه لا يعرف أية حديقة هى . وجعلته هذه الحديقة يجتر تأملاته عن الكلية . و « امتزاج أعمال الطبيعة والانسان » فيها . وقال لنفسه : « ان ما أراه هو النتيجة النهائية لسنن متصل يمتد خلال تاريخنا ، ويصل ، فى هذه الحالة بالذات ، الى أسرة تيودور . (ولا أدرى لماذا وقف عند أسرة تيودور ، ولكن هذا التاريخ كان بعيدا الى درجة كافية للمحافظة على الاتعمال الذى غمر نفسه) ولم تكن الطبيعة والعمارة وحدهما اللتين وقعتا فى نفسه ؛ فقد شعر كذلك « بسنن طويل من رجال مستقرين يحيون حياة ذات بهاء وفراغ » . وانتقل عقله من ونشستر الى أكسفورد ، أكسفورد التى عرفها طالبا ، وهنا أيضا لم تكن العمارة والحدائق كل ما شغل عقله ، بل الرجال أيضا :

« ولكن حتى فى أيامى .. عندما كانت الديمقراطية قد بدأت تدق بالفعل أبواب القلعة التى قدر لها أن تحتلها بعد قليل ، كان يمكن أن يلحظ أثر ضعيف من آثار مغرب شمس اليونان . ففى سنة ١٩١١ كان فى باليول ^(١) جماعة من الشباب يتطعمون حول أبناء أسرتى جرنفل وجون مانرز ^(٢) ، وقد قتل كثير منهم فى الحرب الأخيرة ؛ كان أولئك الشباب يعدون من الأمور المسلّم بها أنهم سيحدثون فى قارب الكلية ، وسيلعبون الهوكى أو الرجبى فى فريق الكلية ان لم يكن فى فريق الجامعة ، وسيمثلون فى جماعة التمثيل بجامعة أكسفورد ، وسيمرحون فى حفلات التعارف ، وسيقضون شطرا من الليل يتحدثون مع أصدقائهم ، وهم مع ذلك كله

(١) إحدى كليات جامعة أكسفورد .

(المترجم)

(٢) أسرتان من أقدم الأسر الانجليزية ، أنجبت كل منهما عددا كبيرا من القادة ورجال السياسة .

(المترجم)

يحصلون على منح دراسية وجوائز ودرجات شرف أولى في اللغتين اليونانية واللاتينية . لقد كان الحصول على مرتبة الشرف الأولى أمرا هينا عليهم . اتى لم أر مثل هؤلاء الرجال من قبل ولا من بعد . ولعلهم كانوا الممثلين الآخرين لسُنن مات بموتهم .. » .

وقد يبدو غريبا بعد هذه التأملات الحزينة أن يختم الدكتور چود فصله بتأييد اقتراح للمستتر . هـ . تونى : أن تستولى الدولة على المدارس الخاصة وتجعلها مدارس داخلية يقيم فيها طلاب المدارس الثانوية المتفوقون عامين أو ثلاثة بين سن السادسة عشرة والثامنة عشرة . فان الأحوال التى أنطقته بهذا الوداع الباكي لم تكن ناتجة عن تكافؤ الفرص . على أنها لم تكن ناتجة أيضا عن الامتيازات وحدها ؛ بل كانت ناتجة عن اجتماع الامتياز والفرصة ، فى ذلك « المزيج » الذى يستطيع نكهته ، والذى لن يكتشف سره أى قانون للتعليم .

• - عقيدة « ملتون الصامت المغمور »

وعقيدة تكافؤ الفرص ، التى تهترن بالايان بأن الامتياز هو دائما امتياز القوة العاقلة ، وأن فى الامكان وضع طريقة لا تخطئ للكشف عن قوة العقل ، وأن فى الامكان ابتكار نظام لا يخيب لتفديتها — هذه العقيدة تستمد سنداً عاطفياً من الايمان « بملتون الصامت المغمور » ^(١) . وتزعم

(١) يشير البيوت ، هذه الإشارة الساخرة ، الى أبيات من أخلد الشسر الانجليزى ، وردت فى مرتبة جراى المشهورة ، التى قالها فى مقبرة ريفية ، يرى موتى الفقراء . والأبيات هى : « كم تحمل كهوف المحيط المظلمة العميقة من جوهرة كاملة الصفاء والبهاء ، وكم تنبت من زهرة تجمر خجلا وهى لا ترى ، ويضئع جمالها فى هواء الصحراء : ربما رقد هنا «هامپدن» قروى قام بقلب جسور فى وجه جبار أرضه الصغير ، أو «ملتون» صامت مغمور ، أو «كرومويل» لم يحمل جريرة دماء وطنه » . — وهامپدن هذا بطل شعبي من الذين قاموا فى وجه تشارلس الثانى قبل استيلاء كرومويل على الحكم . (المترجم)

هذه الأسطورة أن كثيرا من الكفاءات الممتازة — بل كثيرا من العبقريات — تضيع لنقص التعليم ، أو على وجه آخر أنه اذا كان قد كتبت ملتون" واخذ على مدى القرون لحرمانه من التعليم المنظم فجدير بنا أن قلب نظام التربية رأسا على عقب حتى لا يحدث ذلك مرة ثانية . (وقد يكون من المربك أن يكون عندنا كثير من الملائنة والشكسپرين ، ولكن هذا خطر بعيد) . وانصافا لتوماس جراى ينبغى أن نعید على أنفسنا آخر أسطر الرباعية وأبدعها ، وتذكر أنه من الجائز أيضا أن نكون قد نجونا من كرومويل بحمل جريرة دماء وطنه . ان قضية خسارتنا لعدد من الملائنة والكرومويلين بتخلفنا فى تيسير نظام تربوى حكومى شامل ، هى قضية لا يمكن اثباتها أو قضاها ؛ بيد أن فيها جاذبية شديدة لكثير من دعاة الإصلاح المتحمسين .

وبهذا تنتهى قائمتى المختصرة للاعتقادات السائدة ، وهى قائمة لم أقصد بها الى الاستيعاب . وعقيدة تكافؤ الفرص هى أقواها تأثيرا ، يتمسك بها بعض من يفرون من نتائجها المتوقعة فيما يبدو لى . فهى مثل أعلى لا يمكن تحقيقه كاملا الا حين يفقد نظام الأسرة احترامه ، ويستقل الاشراف الأبوى والمسئولية الأبوية الى الدولة . فأى نظام يضطلع بها يجب أن يحرص على ألا تكون الامتيازات المترتبة على ثراء الأسرة ، أو الامتيازات الناشئة عن بعد نظر الآباء أو تضحيتهم أو طموحهم ، سببا لحصول أى طفل أو شاب على تربية أعلى من التربية التى يعده النظام مستحقا لها . ولعل فى شيوع هذا الاعتقاد دليلا على أن أزمة الأسرة أمر مسلم به ، وأن تحلل الطبقات قد بلغ مبلغا بعيدا . وقد أدى تحلل الطبقات هذا بالفعل الى تقدير مبالغ فيه لانتساء الشخص الى مدرسة بذاتها وكلية بذاتها وجامعة بذاتها بحيث صار هذا يضافى عليه من المكانة الاجتماعية ما كان يضيفه من

قبل كرم الأصل والمتحد . وما كان الامتياز الاجتماعي للمدرسة الصحيحة أو الكلية الصحيحة ليصبح شيئا مرغوبا فيه الى هذا الحد في مجتمع أكثر انتظاما (وليس هذا هو المجتمع الذي تكون الطبقات الاجتماعية فيه منفصلة بعضها عن بعض ، فان ذلك نفسه نوع من التحلل) فان المنزلة الاجتماعية فيه تظهر بطرق أخرى . فحصد المرء لمن هم « أطيب منه عنصرا » نزوة ضعيفة ليس فيها الا ظل من حرارة الحصد للزايا المادية ، لأنه لا يوجد شخص عاقل يمكن أن يأكله الفيظ لأنه لم يولد من أصلاب أعلى شرفا ، فان معنى ذلك هو الرغبة في أن يكون شخصا آخر غير من هو . ولكن امتياز المنزلة الذي يتنازل بالتعلم في مدرسة أرقى هو امتياز يسهل أن تتخيل أنفسنا وقد تمتعنا به أيضا . ان تحلل الطبقات قد أوجد مزيدا من الحصد ، الذي يهوى وقودا طيبا لئلا « تكافؤ القرص » .

وثمة دوافع أخرى تؤثر في التشريع التعليمي الى جانب اعطاء كل انسان أوفى قدر ممكن من التعليم لأن التعليم مستحب في ذاته . وهي دوافع يمكن أن تكون محمودة ، أو دوافع تسلم بالواقع الذي لا مفر منه فحسب ، ولا حاجة بنا الى الاشارة اليها هنا الا تذكرة بتعقد المشكلة التشريعية . فمن دوافع رفع سن التعليم الاجباري مثلا ، الرغبة الحميدة في حماية المراهق ، وتحصينه من المؤثرات المفسدة التي يتعرض لها حين يدخل صفوف الصانع . وينبغي أن نكون صرحاء في أمر مثل هذا الدافع ، وبدلا من أن نؤكد ما ينبغي الشك فيه من أن كل امرئ حقيق بأن ينتفع بأكثر مما يمكننا اعطاؤه اياه من سنين في التعليم ، نسلم بأن ظروف الحياة في المجتمع الصناعي الحديث تبلغ من السوء ، وتبلغ القيود الأخلاقية من الضعف ما يضطروننا الى اطالة بقاء النشء في المدرسة لمجرد أننا حائرون فيما يجب أن تفعله لاهاذهم . وبدلا من أن نهنيء أنفسنا بما أحرزناه من تقدم

كلما اضطلمت المدرسة بمسئولية جديدة كانت من قبل للآباء فقد يكون من الخير أن نترف بأننا وصلنا الى مرحلة من المدينه أصبحت الأسرة فيها غير مسئولة أو غير جديرة أو غير مستطيعه ، والآباء لا يمكن أن يتنظر منهم تنشئة أبنائهم نشأة صالحة ، وكثير منهم لا يقدرون على تغذيتهم تغذية حسنة ، ولا يعرفون كيف يفعلون ذلك حتى لو ملكت أيديهم ؛ وأن التربية يجب أن تتدخل لاهاذ ما يمكن اهاذه ^(١) .

وقد لاحظ المسترد . ر . هاردمان ^(٢) « أن عصر الصناعة والديمقراطية قد ذهب بمعظم التقاليد الثقافية العظيمة لأوربا ، ولم يكن فعله بتقاليد فن العمارة أقل ما فعل . لقد حدث في العالم المعاصر — ذلك العالم الذى تتكوّن أغلييته من أصفاء المتعلمين ويكثر فيه أرباع المتعلمين أو من هم دون الأرباع ، والذى يمكن الحصول فيه على ثروات ضخمة ونفوذ هائل باستغلال الجهل والطمع — انهيار ثقافى امتد من أمريكا الى أوربا ، ومن أوربا الى الشرق » . وهذا صحيح ، وإن كان من الممكن أن تستتج منه عدة استنتاجات خاطئة . فاستغلال الجهل والطمع ليس شأن التجار المغامرين الذين يجمعون الثروات الطائلة فحسب ، بل يمكن أن تمارسه الحكومات باتقان أعظم ، وعلى نطاق أوسع . والاضيقار الثقافى ليس عدوى بدأت فى أمريكا ، وانتشرت فى أوربا ، ومن أوربا أصابت الشرق (ولعل المستر هاردمان لا يعنى ذلك ولكن كلماته يمكن أن تفسر كذلك) . ولكن المهم هو أن نتذكر أن « نصف التعليم » ظاهرة حديثة . ففى المصور السابقة

(١) بالرغم من ذلك فانى أمل أن يكون قارىء هذه السطور قد قرأ — أو أن يقرأ على الفور — « تجربة يكهام » على أنها مثل لما يمكن عمله ، فى الأحوال الحديثة ، لمساعدة الأسرة على مساعدة نفسها .

(٢) حين تحدث فى الاجتماع العام لرابطة المدرسين الأوائل بميدلسكس فى ١٢ يناير ١٩٤٦ ، بوصفه سكرتيراً برلمانياً لوزارة التربية .

لم يكن ممكنا أن يقال عن الأغلبية انهم « أنصاف متعلمين » أو أقل ؛ فقد كان الناس يتلقون من التعليم ما هو ضرورى للوظائف التى يدعون لأدائها . ومن الخطأ أن يقال عن عضو فى مجتمع بدائى أو عن عامل زراعى ماهر فى أى عصر انه نصف متعلم أو ربع متعلم أو متعلم بدرجة أقل . فالتعليم بمعناه الحديث يدل ضمنا على مجتمع متفكك ، بحيث أصبح المفروض أن يوجد مقياس واحد للتعليم يكون كل امرئ بحسبه أكثر تعليما أو أقل تعلما . وهكذا أصبحت التربية معنى مجردا بعيد الصلة بالحياة .

ومتى وصلنا الى هذا التجريد البعيد عن الحياة ، فمن السهل — ونحن متفقون جميعا على « الانهيار الثقافى » — أن نتطرق الى استنتاج أن التعليم للجميع هو الوسيلة التى يجب أن نستخدمها لنجمع أوصال المدينة ثانية . فاما اذا كنا نعنى « بالتربية والتعليم » كل ما يمين على تكوين الفرد الصالح فى مجتمع صالح ، فنحن متفقون ، وان كان ذلك الاستنتاج — فيما يبدو — غير مؤدبنا الى شيء ؛ وأما اذا عنيينا « بالتربية والتعليم » ذلك النظام المحدود من التدريس الذى تهيمن عليه وزارة التربية ، أو تبغى الهيمنة عليه ، فان العلاج يكون واضح النقص الى درجة مضحكة . ويمكن أن يقال مثل ذلك فى تعريف الغرض من التربية ، الذى وجدناه فى « الكنائس تبحث مهمتها » . فالتربية طبقا لذلك التعريف هى العملية التى يحاول بها المجتمع أن ينقل ثقافته الى جميع أفرادها ، وتدخل فى هذه الثقافة المعايير التى يرغب المجتمع أن يعيش الأفراد وفقا لها . فالمجتمع على هذا التعريف عقل جماعى لا واع ، يختلف كثيرا عن عقل وزارة التربية ، أو رابطة نظار المدارس ، أو عقل أى هيئة من الهيئات التى تعنى بالتربية . اذا جعلنا التربية شاملة لكل مؤثرات الأسرة والبيئة فافتنا تتجاوز كثيرا

ما يمكن أن يهين عليه المربون المحترفون ، وان كان سلطانهم يمكن أن يمتد حقا الى مدى بعيد ؛ ولكن اذا قصدنا أن الثقافة هي ما تنقله مدارسنا الابتدائية والثانوية ، أو مدارسنا الاعدادية والخاصة ، فنحن نزعِم بذلك أن عضوا واحدا هو الكائن العضوى كله . فان المدارس لا يمكنها أن تنقل الا جزءا ، ولا يمكنها أن تنجح في نقل هذا الجزء الا اذا انسجمت معها المؤثرات الخارجية ، لا مؤثرات الأسرة والبيئة فحسب ، بل مؤثرات العمل واللعب ، والصحافة والتشيل والتسلية والرياضة أيضا .

ولا نزال نقع في الخطأ كلما ملنا الى التفكير في الثقافة على أنها ثقافة الفئة فحسب ، ثقافة الطبقات « المثقفة » والصفوات « المثقفة » . ومن ثم نبداً تفكر في ذلك القسم من المجتمع الذى هو أكثر تواضعا على أنه لا يكون ذا ثقافة الا بمقدار ما يشارك في هذه الثقافة العليا الأكثر وعيا . ومعاملة الكتلة « غير المتعلمة » من السكان كما يمكن أن تعامل قبيلة ساذجة من المتوحشين الذين تنطلق لنبلغهم الدين الصحيح ، معناها تشجيعهم على أن يهملوا أو يحتقروا تلك الثقافة التى ينبغى أن يمتلكوها والتى يستمد منها الحيوية جانب الثقافة الأكثر وعيا ؛ والسعى لجعل كل انسان يشارك في تذوق ثمرات الجانب الأكثر وعيا من الثقافة معناه أن تخطط وترخص ما هدمه . فان بقاء ثقافة القلة ثقافة للقلة ، شرط جوهرى للاحتفاظ بمستواها . ولا يمكن أن يعوّض أى عدد من « كليات الشباب » عن افحذار أكسفورد وكبردرج ، واختفاء ذلك « المزيج » الذى يستطيه الدكتور چود . ان « ثقافة الكتل » ستكون دائما ثقافة مزيفة ، وسيتضح زيفها ان عاجلا أو آجلا لمن هم أكثر ذكاء بين من رُوّجت فيهم هذه الثقافة .

ولست أشكك في فائدة « كليات الشباب » ، أو أهزا بقيمتها ، هي

أو أى منشأة حديثة أخرى . غير أن هذه المعاهد تكون أقرب الى الصلاح — بقدر ما يمكن أن تكون صالحة — وأبعد عن اثاره خيبة الظن ، اذا أدركنا فى صراحة حدود ما نستطيع عمله بها ، واذا حاربنا وهم أن أمراض العالم الحديث يمكن شفاؤها بنظام للتعليم . فالاجراء الذى يصلح مهدئا قد يضر اذا قدّم على أنه علاج . والنقطة الرئيسية عندى هنا هى تلك التى حاولت اظهارها فى الفصل السابق عندما تحدثت عن اتجاه السياسة الى السيطرة على الثقافة ، بدلا من أن تلزم مكانها ضمن مقومات الثقافة . فهناك أيضا خطر أن التربية — وهى واقعة فعلا تحت تأثير السياسة — قد تأخذ على عاتقها اصلاح الثقافة وتوجيهها ، بدلا من أن تلزم مكانها بوصفها منشطاً واحداً من المناشط التى تحقق الثقافة نفسها من خلالها . ان الثقافة لا يمكن ابرازها الى الوعى كاملة ، والثقافة التى نعيمها كل الوعى لا تكون أبدا كل الثقافة : فالثقافة الفاعلة هى تلك التى توجه مناشط أولئك الذين يستخدمون ما يسمونه هم بالثقافة .

واذن فالنقطة المفيدة هى هذه : أنه بقدر ما تنتزع التربية لنفسها من المسؤولية والسلطة ، تكون أكثر نظاما فى حياتها للثقافة . وان تعريف الغرض من التربية فى « الكنائس تبحث مهمتها » ليعود ليزعجنا كضحك الضباع فى جنازة : « حيث ينظر الى تلك الثقافة على أنها نهائية تكون المحاولة لرفضها على عقول الناشئة . وحيث ينظر اليها على أنها مرحلة فى التطور تدرّب عقول الناشئة على قبلها وعلى قهدها وتحسينها فى الوقت نفسه » . هذه عبارات مدلّلة توبّخ أسلافنا الثقافيين — ومنهم أسلافنا فى بلاد اليونان وروما وإيطاليا وفرنسا — الذين لم يكن يخطر ببالهم مدى ما سيتناول ثقافتهم من تحسين بعد مؤتمر أكسفورد سنة ١٩٣٧ عن « الكنيسة والمجتمع والدولة » . فنحن فلم الآن أن أسمى ما حقق فى

الماضي ، في الفن والحكمة والقداسة ، لم يكن الا « مراحل في التطور »
يمكننا أن نعلم ناشئ القتيان منا أن يحسنها . يجب ألا ننشئهم على
تلقى ثقافة الماضي فحسب ، فان ذلك معناه النظر الى ثقافة الماضي على
أنها نهائية ، يجب ألا تفرض الثقافة على الشباب ، وان جاز لنا أن فرض
عليهم أى فلسفة سياسية واجتماعية رائعة . ومع ذلك فقد انحدرت ثقافة
أوروبا انحدارا ظاهرا تعيه ذاكرة كثير ليسوا هم بأكبرنا سنا . وسواء أكانت
الترية تستطيع أن تتعهد الثقافة وتحسنها أم لم تكن تستطيع ذلك ، فنحن
نعلم يقينا أنها تستطيع أن تمسها وتهبط بها . فليس هناك من شك أننا في
اندفاعنا العنيف لتعليم كل فرد نهبط بمستوياتنا وترك شيئا فشيئا دراسة
تلك المواد التي تنقل بها جوهرات ثقافتنا — ذلك الجانب منها الذي
يمكن نقله بالتعليم ، وندمر أبنتنا القديمة لنهيئ الأرض التي سيعسك
عليها بدو المستقبل المتبررون في قوافلهم الميكانيكية .

ينبغي ألا ينظر الى الفقرة السابقة الا على أنها اندفاع عارضة
للتخفيف عن مشاعر الكاتب ، وربما قليل من قرائه الأكثر تماطلا معه . فان
التعزى بالتنبؤات المظلمة لم يعد ممكنا كما كان منذ مائة سنة ؛ ومثل
هذه الوسيلة في الهرب تعد خيانة لأهداف هذه المقالة كما أوضحنا في
المقدمة . فان ذهب معنى القارىء الى حد الموافقة على أن نوع التنظيم
الاجتماعى الذى أشرت اليه يحتمل أن يكون أوفق التنظيمات لنمو ثقافة
ممتازة ، فعليه بعد ذلك أن ينظر ان كانت الوسائل نفسها مستحبة بوصفها
غايات ؛ فقد أقمت الحجة على أننا لا نستطيع أن نعبد عمدا الى خلق
الثقافة أو ترقيتها — وانما نستطيع أن نزيد الوسائل المشجعة للثقافة ،
ونفضل ذلك يجب أن تكون على اقتناع بأن هذه الوسائل — فى ذاتها —
مرغوبة اجتماعيا . ثم يجب أن تتجاوز هذه النقطة لنبحث الى أى حد

تشرى شروط الثقافة هذه ممكنة ، بل الى أى حد هي متفقة مع كل الحاجات المباشرة الملحة التى تتطلبها حالة طارئة ، فى موقف معين ووقت معين . فان التخطيط العمومى أمر يجب اجتنابه ، وحدود ما يمكن أن يخطط أمر يجب التثبت منه . ولذلك كان بحسب منصبا على معنى كلمة « الثقافة » ، عسى أن يتروى كل انسان — على الأقل — فيما تعنيه هذه الكلمة عنده ، وفيما تعنيه عنده فى كل سياق معين قبل أن يستعملها . فحتى هذا المطمح المتواضع يمكن — ان تحقق — أن تكون له نتائج فى سياسة مشروعاتنا « الثقافية » وادارتها .

تذييل

وحدة الثقافة الأوربية

— ١ —

هذه هي المرة الأولى التي أخطب فيها جمهورا من المتكلمين باللغة الألمانية . وقد يحسن بى أن أقدم نفسى قبل أن أتكلم فى مثل هذا الموضوع العريض . فان وحدة الثقافة الأوربية موضوع عريض حقا ، وينبغى ألا يتكلم فيه أحد الا اذا كانت لديه معرفة خاصة أو خبرة خاصة . ثم ينبغى عليه أن يبدأ من تلك المعرفة والخبرة ويظهر صلتها بالموضوع العام . اننى شاعر وناقد للشعر ، وقد كنت أيضا فيما بين سنتى ١٩٢٢ و ١٩٣٩ محررا لمجلة فصلية . وسأحاول فى حديثى الأول هذا أن أوضح العلاقة بين أولى هاتين المهنتين وبين الموضوع الذى أتناوله ، والنتائج التى أوصلتني إليها خبرتي . هذه — اذن — سلسلة أحاديث عن وحدة الثقافة الأوربية من وجهة نظر رجل من رجال الأدب .

وقد قيل كثيرا ان اللغة الانجليزية هي أغنى لغات أوروبا الحديثة بالنسبة لمن يريدون أن يكتبوا شعرا . وأعتقد أن هذا الزعم له ما يبرره . ولكننى أرجو أن تلاحظوا أنى حين أقول « أغنى لغات أوروبا الحديثة بالنسبة لمن يريدون أن يكتبوا شعرا » ، أراعى الدقة فى اختيار كلمائى : فلست أعنى أن انجلترا قد أنجبت أعظم الشعراء ، أو أعظم قدر من الشعر العظيم . فهذه مسألة أخرى مختلفة كل الاختلاف ، وهناك شعراء لا يقلون عظمة فى اللغات الأخرى : من المحقق أن داتى أعظم من ملتون ، وهو على الأقل

ند لشكسبير . أما عن كمية الشعر العظيم فحتى في هذه لا يعينني أن أثبت أن أنجلترا كانت أوفر اقتاجا . وإنما الذي أقوله أن اللغة الانجليزية هي ألمع مادة يلعب بها الشعر . ففيها أكبر قدر من المفردات ، بل أن مفرداتها من السعة بحيث تبدو سيطرة أى شاعر واحد عليها ضئيلة اذا قيست بثروتها الكلية . ولكن هذا ليس سبب كونها أغنى لغة للشعر ، بل انه نتيجة للسبب الحقيقي . هذا السبب في نظري هو تنوع العناصر التي تتكون منها اللغة الانجليزية . فأول ذلك بالطبع هو أساسها الجرمانى ، ذلك العنصر الذى نشترك فيه واياكم . وبعد ذلك نجد عنصرا اسكندنافيا كبيرا ، يرجع قبل كل شيء الى الغزو الدنمركى . ثم هناك العنصر الفرنسى النورماندى بعد الفتح . النورماندى . وقد تلت ذلك تأثيرات فرنسية متعاقبة ، يمكن تتبعها عن طريق الكلمات التى دخلت في فترات مختلفة . وشهد القرن السادس عشر زيادة كبيرة في الكلمات الجديدة المنحوتة من اللاتينية ، وكان نمو اللغة منذ أوائل القرن السادس عشر الى أواسط السابع عشر هو في معظمه عملية اختيار لكلمات لاتينية جديدة ، يشمل بعضها ويتبذ بعضها الآخر . وهناك عنصر آخر في اللغة الانجليزية لا يسهل تتبعه كالعناصر السابقة ولكنه بالغ الأهمية في نظري ، وهو العنصر الكلتى . غير أننى — في كل هذا التاريخ — لا أفكر في الكلمات وحدها ، بل أفكر أولا وبالذات — وأنا أتحدث عن الشعر — في الايقاعات . فان كل واحدة من هذه اللغات قد آتت بموسيقاها الخاصة ، وغنى اللغة الانجليزية بالنسبة للشعر يشمل أولا في تنوع عناصرها الوزنية . فهناك إيقاع النظم السكسونى القديم ، وإيقاع النظم الفرنسى النورماندى ، وإيقاع النظم البولوى ، وكذلك تأثير دراسة أجيال للشعر اللاتينى واليونانى . وحتى اليوم تتمتع اللغة الانجليزية بإمكانيات دائمة للتجدد من مراكزها المتعددة : فاذا نجينا

متن اللغة جانباً فأتانا نجد القصائد التي ينظمها انجليز وويلزيون
وأسكتلنديون وأيرلنديون ، وكلها بالانجليزية ، لا تزال تبدى اختلافات
في موسيقاها ..

لم أكلف نفسي أن أتحدث اليكم لأمتدح لغتي ؛ إنما دعاني الى الحديث
عنها أنى أرى ان سبب صلاح اللغة الانجليزية للشعر الى هذا الحد يرجع الى
كونها مؤلفة من هذه المصادر الأوربية الكثيرة المختلفة . وهذا لا يستلزم
— كما قلت — أن انجلترا قد أنجبت بالضرورة أعظم الشعراء . فالنن ،
كما قال جوتة ، في الحدود ؛ والشاعر العظيم هو من يحسن استغلال اللغة
التي أعطيت له أكمل استغلال . والشاعر العظيم حقاً يجعل لغته لغة عظيمة .
صحيح "مع ذلك أننا نيل الى النظر الى كل شعب من الشعوب الكبرى
على أن له امتيازاً في فن ما أكثر من غيره : فايطاليا ثم فرنسا في الرسم ،
واللانيا في الموسيقى ، وانجلترا في الشعر . ولكن لم يكن فن ما حكراً
لبلد أوربي واحد قط . هذا أولاً . أما ثانياً ، فقد كانت هناك فترات تولى
فيها بلد غير انجلترا زعامة الشعر . فمن المؤكد مثلاً أن الحركة الرومنسية
في الشعر الانجليزي قد سيطرت في السنوات الأخيرة من القرن الثامن
عشر والرابع الأول من القرن التاسع عشر ، ولكن أعظم اضافة الى الشعر
الأوربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد جاءت بلا شك من
فرنسا . وأعني ذلك النهج الذي يبدأ بيودليز ويصل الى قمته عند بول
فاليري . وأجرؤ على القول بأنه لولا هذا النهج لما كان من اليسير أن
تتصور عمل شعراء ثلاثة في غير اللغة الفرنسية — شعراء ثلاثة مختلفون
اختلافاً شديداً بعضهم عن بعض ، وأعني بهم : و . ب . بيتس ، ورايزر
ماربارلكة ، وايبى (ان جاز لى أن أقول ذلك) . ومن تعقد هذه التأثيرات
الأدبية يجب أن تذكر أن هذه الحركة الفرنسية تقسمها مدينة بالكثير

لأمريكي من عرق أيرلندى ، وهو ادجار آلان پو . وحتى حين يزعم بلد واحد ولغة واحدة سائر البلاد واللغات ، فيجب ألا تقترض أن الشعراء الذين يعزى اليهم ذلك هم بالضرورة أعظم الشعراء . لقد تحدثت عن الحركة الرومنسية في انجلترا ، ولكن فى ذلك الوقت كان جوتة يكتب . ولست أعرف مقياسا يمكن أن تسير به عظمة كل من جوتة وورد سويرث بوصفهما شاعرين ، ولكن لمجموع أعمال جوتة من اتساع الأفق ما يجعله أعظم بوصفه انسانا . ولا يمكن أن تقام موازنة ما بين أى شاعر انجليزى معاصر لورد سويرث وبين جوتة .

لقد تدرجت الى حقيقة أخرى هامة عن الشعر فى أوروبا . وهى أن أية أمة واحدة وأية لغة واحدة لم تكن لتبلغ ما بلغت لو لم يتعمد الشعر فى بلاد مجاورة ، وفى لغات مختلفة . ونحن لا نستطيع أن نفهم أى أدب أوروبى بمفرده دون أن نعرف الكثير عن الآداب الأوربية الأخرى . وحين نبحث تاريخ الشعر فى أوروبا نجد نسيجا من التأثيرات ذاهبة آية . وقد وجد شعراء مجيدون لم يعرفوا لغة غير لغتهم ، ولكن حتى هؤلاء خضعوا لتأثيرات تلقاها كتاب آخرون ونشروها بين شعوبهم . أما امكانية تجديد كل أدب وسيره نحو نشاط خلاق جديد وقيامه باكتشافات جديدة فى استعمال الكلمات فتعتمد على أمرين : أولا قدرته على أن يتلقى مؤثرات من الخارج ويتملها . وثانياً قدرته على أن يرجع ويتعلم من مصادره الخاصة . أما عن الأولى فإن بلدان أوروبا المختلفة اذا انزل بعضها عن بعض وأصبح الشعراء لا يقرأون أدبا الا ذلك المكتوب بلغتهم فلا بد أن ينحدر الشعر فى كل بلد . وأما عن الثانية فأود أن أبين هذه النقطة بوجه خاص : وهى أن كل أدب يجب أن تكون له مصادر هى مصادره الخاصة المتعمقة فى تاريخه ، ولكن هناك أيضا تلك المصادر التى تشترك فيها ، وهى على

الأقل بمنزلة الأولى في الأهمية : واعنى بها أدب الرومان واليونان
والعبرانيين .

هناك سؤال يجب أن يسأل عند هذه النقطة ، ويجب أن يجاب عنه :

ماذا عن المؤثرات من خارج أوروبا ؟ مؤثرات الأدب الآسيوى العظيم ؟

ان فى أدب آسيا شعرا عظيما . وفيه كذلك حكمة بليغة وشئ من
ميتافيزيقية عويصة . ولكننى لا أتناول الآن غير الشعر . وليست لى معرفة ما
بالعربية أو الفارسية أو الصينية . وقدتما درست اللغات الهندية القديمة ،
وكانت غناتى الكبرى فى ذلك الوقت بالفلسفة ، بيد أنى كنت أقرأ قليلا
من الشعر أيضا . وانى لأعلم أن شعرى يدل على تأثر بالفكر الهندى
والشعور الهندى . ولكن الشعراء عامة ليسوا علماء مستشرقين — وأنا
أيضا لم أكن عالما قط — وتأثير الأدب الشرقى فى الشعراء يأتى عادة من
خلال المترجمات . ولا سبيل الى انكار أن لشعر الشرق بعض التأثير فى
فترة القرن ونصف القرن الأخيرة ، ويكفى أن نضرب المثل بالشعر الانجليزى
فى عصرنا هذا ، فلعل كل شاعر يكتب بالانجليزية قد قرأ الترجمات الشعرية
التي قام بها ازرا ياوند عن الصينية ، وتلك التي قام بها أرثر والى .
وواضح* أن كل أدب يمكن أن يؤثر فى كل أدب آخر عن طريق أفراد من
المترجمين لديهم هبة خاصة لتذوق هافة فائقة ، وانى لأؤكد هذا ؛ فلست
أريد حين أتكلم عن وحدة الثقافة الأوربية أن أوحى بأنى أعتبر الثقافة
الأوربية شيئا منفصلا عن كل ما عداه ، فحدود الثقافة لا تغلق ، ولا ينبغي
أن تغلق . ولكن التاريخ يفرق : فلك البلدان التي هى أكثر اشتراكا فى
التاريخ هى أكثر أهمية بعضها لبعض بالنسبة الى أديها المستقبل . ان لنا
ذخائرا الأدبية المشتركة من أدب اليونان والرومان ، بل ان لنا ذخيرة أدبية
مشتركة من ترجماتنا المتعددة للكتاب المقدس .

وما قلته عن الشعر يصدق — فيما أظن — على الفنون الأخرى . ولعل
المصور أو الملحن يتمتع بحرية أكبر لكونه غير محدود بلغة معينة لا تتكلم
الآ في جزء واحد من أوروبا ، ولكننى أظنكم تجدون العناصر الثلاثة بعينها
في ممارسة كل فن : النهج المحلى ، والنهج الأوربى المشترك ، وتأثير فن بلد
أوربى في بلد آخر . وهذه الماعة فحسب . اذ يجب أن أقصر على حدود
الفن الذى أنا أخير به . ففى الشعر على الأقل لا يمكن لبلد واحد أن تطرد
له عظمة الخلق لفترة غير محدودة ، بل لابد لكل بلد من عهوده الثانوية ،
حين لا يحدث نمو جديد هام ، وهكذا ينتقل مركز النشاط ذهابا وجيئة
بين بلد وآخر . وليس فى الشعر شيء اسمه الأصالة الكاملة التى لا تدين
للماضى بشيء . فكلما ولد فرجيل* أو داتى أو شكسبير أو جوتة فان
مستقبل الشعر الأوربى يتغير كله . واذا عاش شاعر عظيم فثمة أشياء معينة
قد عملت وانهت ولا سبيل الى تحقيقها ثانية ؛ ولكن كل شاعر عظيم —
من الجهة الأخرى — يضيف شيئا الى المادة المعقدة التى سيكتب منها
شعر المستقبل .

لقد تحدثت عن وحدة الثقافة الأوربية كما تمثلها الفنون ، ومن الفنون
تحدثت عن الفن الواحد الذى أنا أهل للحديث عنه . وأريد أن أتحدث
فى المرة القادمة عن وحدة الثقافة الأوربية كما تمثلها الأفكار . وقد أشرت
فى صدر هذا الحديث الى أنى كنت أحرر مجلة فصلية فى الفترة بين
الحربين ، وستكون خبرتى فى هذا العمل وأفكارى حولها هى نقطة البدء
فى حديثى التالى .

— ٢ —

أشرت فى حديثى السابق الى أنى أنشأت وحررت مجلة أدبية فى فترة

ما بين الحرين . ذكرت ذلك أولا على أنه أحد المؤهلات التى تبيح لى أن أتكلّم عن هذا الموضوع العام . ولكن تاريخ هذه المجلة يوضح أيضا بعض النقط التى أريد توجيه النظر إليها ، ولهذا أرجو أن تلاحظوا صلته بموضوع هذه الأحاديث ، بعد أن أحدثكم قليلا عن ذلك التاريخ .

أصدرنا العدد الأول من هذه المجلة فى خريف سنة ١٩٢٢ ، وقررنا أن نتوقف عن إصدارها حين أخرجنا العدد الأول من سنة ١٩٣٩ . وهكذا ترون أن حياتها قد امتدت طوال الفترة التى نسميها سننى السلم . وكانت تصدر أربع مرات فى السنة ، باستثناء ستة أشهر جربت أثناءها أن أصدرها شهريا . وكان غرضى حين أصدرت هذه المجلة أن أجمع على صعيدها نخبة الفكر الجديد والأدب الجديد فى وقتها ، من جميع بلدان أوروبا التى يمكنها أن تساهم بشئ لخير الجميع . وبديهي أنها كانت موجهة للقراء الانجليز أولا وبالذات ، ولذا كان من الضروري أن يظهر كل ما يساهم به الكتاب الأجانب مترجما الى الانجليزية . وقد يكون ثمة مجال ووظيفة لمجلات تنشر بلغتين أو ثلاث ، وفى بلدين أو ثلاثة فى وقت واحد ، ولكن حتى هذه المجلات التى تبحث عن كتاب فى جميع أنحاء أوروبا يجب أن تحتوى على بعض القطع المترجمة اذا أريد أن يقرأها الجميع ، ولا يمكنها أن تحل محل المجلات التى تظهر فى كل بلد والتى توجه الى قراء هذا البلد أولا وبالذات . واذن فقد كانت مجلتى انجليزية عادية ، ولكنها ذات أفق عالمى . ولذلك أردت أولا أن أكتشف من هم أحسن الكتاب الذين لا يعرفون أو لا يكادون يعرفون خارج حدود بلادهم ، والذين يستحق عملهم أن يعرف فى نطاق أوسع ؛ وحاولت ثانيا أن أعقد صلات مع المجلات الأدبية فى الخارج ، التى تتفق أغراضها الى أكبر حد مع أغراضى ، وأذكر من أمثلتها

« المجلة الفرنسية الجديدة » ^(١) (التي كان يحررها آنتز چاك ريشير ، وقد خلفه جان پولهان فيما بعد) و « المجلة الجديدة » ^(٢) و « المجلة الجديدة السويسرية » ^(٣) و « مجلة الغرب » ^(٤) في أسبانيا ، و « المؤتمر » ^(٥) وغيرها في إيطاليا . وقد نمت هذه الصلات نموا مرضيا جدا ، وإذا كانت قد تراخت فيما بعد . فإن ذلك لم يكن ناشئا عن تقصير من أحد محرري هذه المجلات . وما زلت أعتقد بعد أن مرت ثلاث وعشرون سنة منذ بدأت ، وسبع منذ انتهت ، أن وجود مثل هذه الشبكة من المجلات الحرة — واحدة منها على الأقل في كل عاصمة أوربية — ضرورى لنقل الأفكار ، وتيسير تداولها وهي لا تزال جديدة . وينبغي أن يكون في مقدور محرري هذه المجلات ، وكتابها الأكثر انتظاما أن أمكن ذلك ، أن يتعارفوا تعارفا شخصيا ، ويزور بعضهم بعضا ، ويستضيف بعضهم بعضا ، ويتبادلوا الأفكار مشافهة . وبديهي أن كل واحدة من هذه المجلات لابد وأن يكون فيها كثير مما يعنى قراء قومها ولغتها دون غيرهم ، ولكن ينبغي أن يكون تعاونها مثيرا دائما لحركة التأثير المتبادل ، الفكرى والشعورى ، بين الأمم الأوربية ، تلك الحركة التى تخصب وتجدد من الخارج أدب كل واحدة منها . ومن خلال هذا التعاون ، والصدقات بين رجال الأدب التى تنتج عنه ، ينبغي أن تطلع على الناس تلك الأعمال الأدبية ذات الشأن بالنسبة لأوروبا لا في النطاق المحلى فقط .

على أن النقطة التى تصينى من حديثى عن أغراضى ، وأنا بصدد مجلة ماتت منذ سبعة أعوام ، هي أن هذه الأغراض قد فشلت آخر الأمر .

Neue Rundschau (٢)

Nouvelle Revue Française (١)

Revista de Occidente (٤)

Neue Schweizer Rundschau (٣)

Il Convegno (٥)

وأنا أعزو السبب الرئيسى لهذا الفشل الى اغلاق الحدود الفكرية بين دول أوروبا شيئا فشيئا . فقد جاء على أثر الاكتفاء الذاتى السياسى والاقتصادى نوع من الاكتفاء الذاتى الثقافى . ولم يؤد ذلك الى قطع الاتصال فحسب ، بل هو فى اعتقادى قد أصاب النشاط الخلاق داخل كل بلد بالخدر . وكان أصدقاؤنا فى إيطاليا هم أول المصايين . وبعد سنة ١٩٣٣ كان الحصول على كتابات من ألمانيا يزداد صعوبة بالتدريج . فقد مات بعض أصدقائنا ، واختفى بعضهم ، وآخرون صمتوا . ومنهم من ذهبوا الى الخارج وقطعوا من جذورهم الثقافية . وكان من أحدث من عرفنا عليهم وآخر من فقدناهم ذلك الناقد العظيم والأوربى الصالح : تيودور هكتر ، الذى مات منذ بضعة أشهر . وكان الرأى الذى خرجت به من كثير من الكتابات الألمانية التى رأيتها فى العشر الرابعة ، لكتاب كانوا من قبل مجهولين لى ، هو أن ما يقول الكتاب الألمان الجدد لأوروبا يقل ويقل ، وما يقولونه مما لا يمكن فهمه الا فى ألمانيا ، ان أمكن فهمه على الإطلاق ، يزيد ويزيد . أما ما حدث فى أسبانيا فقد كان أكثر غموضا ؛ فان ضجيج الحرب الأهلية كان بعيدا عن أن يشجع الفكر والكتابة الخلاقة ؛ كما أن هذه الحرب قد فرقت كثيرا من خيرة كتابها ، ان لم تكن قد حطمتهم . وبقي فى فرنسا نشاط فكرى حر ، الا أنه لم يزل يزداد ازعاجا وتحديدا بهوم السياسة وتذرها ، والالتصامات الداخلية التى أوجدتها الميول السياسية . وبقيت انجلترا سليمة فى الظاهر وان بدت عليها بغض أعراض هذا المرض نفسه . ولكنى أرى أن أدبنا فى تلك الفترة قد عانى من انحصاره انحصارا متزايدا فى مصادره الخاصة ، كما عانى من انشغاله بالسياسة انشغالا سيطر عليه .

ان أول ما أبديه من تعليق على هذه القصة عن معجزة أدبية عجزت عجزا

واضحاً عن تحقيق غرضها قبل أن توقعها الحوادث بسنوات ، هو هذا : أن الاهتمام العام بالسياسة لا يوحد بل يفرق . فهو يوحد ذوى الاتجاه السياسى الذين يتفقون من وراء حدود الأمم ضد جماعة دولية أخرى تعتق آراء مضادة . ولكنه يميل الى تحطيم الوحدة الثقافية لأوروبا . وقد كان لمجلة « المييار » ^(١) — فهذا هو اسم المجلة التى كنت أحررها — فيما اعتقد طابع محدد وتماسك ظاهر ، على الرغم من أن كتابها كانوا رجالا يعتقدون من الآراء السياسية والاجتماعية والدينية أشدها تباعدا . وأظن أيضا أنها كانت على تجانس واضح مع المجلات الأجنبية التى ارتبطت بها . إذ أن آراء الكاتب السياسية أو الاجتماعية أو الدينية لم تكن مسألة تدخل فى حسابنا نحن أو فى حساب زملائنا الأجانب . وليس من السهل أن نحدد الأساس المشترك عندنا وفى الخارج ؛ ففى تلك الأيام لم يكن تحديده والافصاح عنه ضروريا ؛ وفى أيامنا هذه يتعذر تحديده والافصاح عنه . وقد يصح أن أقول انه كان اهتماما مشتركا بأرقى مستويات التفكير والتعبير ، وانه كان تطلعا مشتركا الى الأفكار الجديدة ، وحرية فى تلقيها . وكانت الأفكار التى لا توافق عليها والآراء التى لا تسلم بها لا تقل أهمية لديك عن الأفكار والآراء التى تجدها مقبولة على الفور . فقد كنت تبحثها بدون عدا ، واثقا أنك تستطيع أن تتعلم منها . وبعبارة أخرى كان يمكننا أن نسلم بداهة بأن هناك اهتماما ومتعة بالأفكار لذاتها ، بالنشاط العقلى الحر . وأظن أنه كان بين كتابنا وزملائنا الأساسيين أيضا شيء ليس اعتقادا واعيا بقدر ما هو تصور غير واع .. شيء لم يتشكك فيه قط ، ولذلك لم يحتاج أن يبرز الى مستوى التقرير الواعى . ذلك هو افتراض أن هناك اختوة دولية بين رجال الأدب فى أوروبا : آصرة لا تحل محل الولاء لوطن ،

ولا الولاء لدين ، ولا اختلاف الفلسفة السياسية ، بل توائم هذا كله موازنة تامة ؛ وأن مهنتنا لم تكن العمل على سيطرة أية أفكار معينة ، بقدر ما كانت إبقاء النشاط الفكرى فى أعلى مستوى .

ولا أظن أن « المعيار » قد نجحت تماما ، فى سنواتها الأخيرة ، فى الارتقاء الى مستوى مثلها الأعلى ؛ بل أظن أنها مالت فى السنوات الأخيرة الى أن تعكس وجهة نظر خاصة ، أكثر من أن تشرح آراء متعددة من ذلك الوادى . ولكنى لا أظن أن كل الخطأ فى ذلك يرجع الى المحرر ، بل أظن أن ضغط الظروف التى تحدثت عنها كان له يد فيما حدث .

ولست أزعم أن السياسة والثقافة لا شأن لكل منهما بالأخرى . فلو أمكن فصلهما فصلا تاما لكانت المشكلة أسير مما هى . ان البناء السياسى لأمة يؤثر فى ثقافتها ، وهو بدوره يتأثر بتلك الثقافة ؛ ولكننا نهتم فى هذه الأيام اهتماما مفرطا بالسياسة الداخلية لكل منا ، وفى الوقت نفسه لا نكاد نتصل بثقافة كل منا . ويمكن أن يؤدى الخلط بين الثقافة والسياسة الى اتجاهين مختلفين . فقد يجعل أمة تنكر كل ثقافة غير ثقافتها ، وبذلك تشعر أنها مدفوعة الى القضاء على كل ثقافة حولها ، أو الى إعادة تشكيلها . وقد كان من أخطاء ألمانيا الهتلرية افتراضها أن كل ثقافة غير الثقافة الألمانية هى اما منحلة واما بربرية . وينبغى أن تنتهى هذه المزاعم . والاتجاه الآخر الذى يمكن أن يؤدى اليه الخلط بين الثقافة والسياسة ، هو الاتجاه الى المثل الأعلى لدولة عالمية ، لا تكون فيها آخر الأمر الا ثقافة عالمية واحدة ذات طابع موحد . ولست أتقدهنا أيا من المشروعات نحو نظام عالمى . فهذه المشروعات هى من وادى الهندسة وابتكار الآلات . والآلات ضرورية ، وكلما كانت الآلة أكمل كان ذلك أفضل ، ولكن الثقافة شئ يجب أن ينمو ، فأنت لا تستطيع أن تبنى شجرة ، وانما تستطيع أن تزرعها ،

وتتبعها ، وتنتظرها حتى تنضج في إبتهاها . وعندما تكبر يجب ألا تنسكو
إذا وجدت أن ثمرة البلوط قد أثبتت شجرة بلوط لا شجرة دردار . والبناء
السياسي بعضه تشييد وبعضه نمو ؛ بعضه آلات ، والآلات ذاتها ان كانت
جيدة فهي جيدة لجميع الناس على السواء ؛ وبعضه قام مع ثقافة الأمة
ومنها ، وهو بهذا الاعتبار مختلف عن البناء السياسي للأمم الأخرى . ولتسلم
ثقافة أوروبا يلزم توفر شرطين : أن تكون ثقافة كل بلد ذات طابع فريد ،
وأن تعترف الثقافات المختلفة بالقرابة بين بعضها وبعض ، حتى تقبل كل
منها التأثير بالأخريات . وهذا ممكن لأن هناك عنصرا مشتركا في الثقافة
الأوروبية ، تاريخا متواشجا من الفكر والشعور والسلوك ، وتبادلا للفنون
والأفكار .

وسأحاول في حديثي الأخير أن أزيد من تحديد هذا العنصر المشترك
وأحسب أن ذلك سيتطلب مني أن أبسط القول بعض الشيء في المعنى
الذي أعطيه لهذه الكلمة التي دأبت على استعمالها : كلمة « الثقافة » .

— ٣ —

قلت في ختام حديثي الثاني اني أود أن أوضح ، بعض التوضيح ،
ما أعنيه عندما أستعمل كلمة « ثقافة » . فهذه الكلمة ككلمة « الديمقراطية »
لا تحتاج الى أن تعرف فقط كلما استعمالها ، بل تحتاج أيضا الى اعطاء
أمثلة عليها . ومن الضروري أن نستوضح ما نعني بكلمة « الثقافة » حتى
نستوضح الفرق بين التنظيم المادي لأوروبا ، والكيان الروحي لأوروبا .
فلو مات هذا الكيان لما بقيت « أوروبا » بل مجرد كتلة من البشر تتكلم
عدة لغات مختلفة ؛ ولما بقي ثمة مسوغ لأن يستمروا في التكلم بلغات
مختلفة لأنهم لن يجدوا بعد شيئا يقال الا ويمكن قوله مع نفس الاجادة

بأية لغة ؛ أو باختصار لن يبقى لديهم شيء يقولونه في الشعر . وقد أكدت من قبل أنه لا يمكن أن توجد ثقافة « أوربية » إذا انزلت أقطارها المختلفة بعضها عن بعض ؛ وأضيف الآن أنه لا يمكن أن توجد ثقافة أوربية إذا طبعت هذه الأقطار بطابع واحد . فنحن نحتاج الى التنوع داخل الوحدة . : لا نحتاج الى وحدة التنظيم بل الى وحدة الطبيعة .

واذن فأول ما أعنيه بالثقافة هو ما يعنيه الأثروبولوجيون : طريقة حياة شعب معين ، يعيش معا في مكان واحد . وهذه الثقافة تظهر في فنونهم ، وفي نظامهم الاجتماعي ، وفي عاداتهم وأعرافهم ، وفي دينهم . ولكن اجتماع هذه الأمور لا يكون الثقافة ، وان كنا كثيرا ما تسكلم — للتسهيل — كما لو كان هذا صحيحا . ان هذه الأمور ليست الا الأجزاء التي يمكن أن تشرع اليها ثقافة" ما ، كما يمكن تشريح الجسم البشري . ولكن كما أن الإنسان أكثر من مجموع الأجزاء المختلفة المكوّنة لجسمه ، فكذلك الثقافة أكثر من مجموع فنونها وأعرافها ومعتقداتها الدينية . فهذه الأشياء كلها يؤثر بعضها في بعض ، ولكي تفهم واحدا منها حق الفهم يجب أن تفهمها جميعا ، وهناك درجات مختلفة من الثقافة ، والثقافات العليا تتميز على العموم بتمايز الوظائف ، بحيث يمكنك أن تتحدث عن طباق المجتمع الأقل ثقافة والأكثر ثقافة ، وبحيث يمكنك ، في نهاية المطاف ، أن تتحدث عن أحد الأفراد على أنه ذو ثقافة ممتازة ، فثقافة الفنان أو الفيلسوف متميزة عن ثقافة عامل المنجم أو العامل الزراعي ، وثقافة الشاعر مختلفة بعض الاختلاف عن ثقافة السياسي ، ولكنها تكون جميعا في المجتمع السليم أجزاء من ثقافة واحدة ، وتكون للفنان والشاعر والفيلسوف والسياسي والعامل ثقافة مشتركة لا يشاطروهم اياها نظراؤهم في العمل في البلدان الأخرى .

ومن الواضح أن وحدة الشعب الذي يعيش معا ويتكلم لغة واحدة هي

نوع من وحدة الثقافة . لأن التكلم بلغة واحدة معناه التفكير والشعور والاتصال بطريقة مختلفة عن شعب يستخدم لغة مختلفة . ولكن ثقافات الشعوب المختلفة يؤثر بعضها في بعض ، ويبدو أن كل جزء من العالم سيؤثر في كل جزء آخر في عالم المستقبل . وقد أشرت آنفا إلى أن ثقافات البلدان الأوربية المختلفة قد أفادت فائدة عظيمة في الماضي من تأثير بعضها في بعض ؛ وألمت إلى أن الثقافة القومية التي تنزل طواعية ، أو الثقافة القومية التي تقطعها ظروف لا يد لها بها عن الثقافات الأخرى ، تعاني من هذا الانزوال . وألمت كذلك إلى أن البلد الذي يتلقى الثقافة من الخارج دون أن يكون لديه ما يملئه في مقابلها ، والبلد الذي يسعى إلى فرض ثقافته على بلد آخر دون أن يتقبل شيئا في مقابلها ، كلاهما يعاني من انعدام التبادل هذا .

على أن هناك ما هو أكثر من التبادل العام للتأثيرات الثقافية . فحتى محاولة الاتجار مع كل أمة من الأمم الأخرى بدرجة متساوية أمر غير ممكن : لأفك ستجد بعضها يحتاج أكثر من غيره إلى البضائع التي تنتجها ، وبعضها ينتج البضائع التي تحتاج إليها أمت ، وبعضها لا ينتجها . وكذلك ثقافات الناس الذين يتكلمون لغات مختلفة يمكن أن يكون بينها من الاتصال ما يختلف في درجة قربه . وقد يكون هذا الاتصال قريبا بحيث يمكننا أن نتحدث عن أن لها ثقافة مشتركة . فنحن حين نتكلم عن « الثقافة الأوربية » نعني وجوه التماثل التي يمكننا أن تبيينها في شتى الثقافات القومية ؛ وبديهي أن بعض الثقافات ، حتى في داخل أوروبا ، هي أقرب اتصالا بعضها ببعض من ثقافات أخرى . وأيضا يمكن أن تكون ثقافة ما داخل مجموعة من الثقافات متصلة اتصالا وثيقا من جانبين مختلفين بثقافتين ليس بينهما اتصال قريب . فأقاربنا ليسوا جميعا أقارب بعضهم لبعض ،

اذ أن منهم الأقرباء من جهة الأب ومنهم الأقرباء من جهة الأم . على أنى كما رفضت اعتبار ثقافة أوروبا حاصلًا لجمع ثقافات لا صلة بينها فى منطقة واحدة وحسب ، فقد رفضت كذلك تقسيم العالم الى مجموعات ثقافية لا اتصال بينها . لقد رفضت أن أضع حدا فاصلا بين الشرق والغرب ، بين أوروبا وآسيا . ولكن هناك سمات مشتركة فى أوروبا ، تجعل من الممكن أن نتحدث عن ثقافة أوربية . فما هى ؟

ان القوة الرئيسية فى خلق ثقافة مشتركة بين شعوب لكل منها ثقافته المتميزة ، هى الدين . وأرجو ألا تخطئوا ، عند هذه النقطة ، بتصور معنى لم أقصده . فهذا ليس حديثا دينيا ، ولست أرمى الى تحويل أحد عن دينه ، وانما أنا أقرر حقيقة . ولست شديد الاهتمام بوحدة المسيحيين اليوم ؛ فانما أتحدث عن سنن المسيحية المشتركة ، الذى جعل أوروبا ما هى ، وعن العناصر الثقافية المشتركة التى جلبتها هذه المسيحية المشتركة معها . فلو دخلت آسيا فى المسيحية غدا لما أصبحت بذلك قطعة من أوروبا . فى المسيحية نمت فنوننا ، وفى المسيحية تأصلت — الى عهد قريب — قوانين أوروبا . وليس لتفكيرنا كله معنى أو دلالة خارج الاطار المسيحى . وقد لا يؤمن فرد أوربى بأن الايمان المسيحى حق ، ولكن ما يقول ويصنعه ويأتيه كله من تراثه فى الثقافة المسيحية ، ويعتمد فى معناه على تلك الثقافة . ما كان يمكن أن تخرج فولتير أو فيثشة الا ثقافة مسيحية . وما أظن أن ثقافة أوروبا يمكن أن تبقى حية اذا اختفى الايمان المسيحى اختفاء تاما . ولا يرجع اقتناعى بذلك الى كونى مسيحيا فحسب ، بل انى مقتنع به أيضا بوصفى دارسا لعلم الأحياء الاجتماعى . اذا ذهب المسيحية فستذهب كل ثقافتنا . وعندئذ يكون عليك أن تبدأ البداية المؤلمة من جديد ، ولن تستطيع أن تلبس ثقافة جديدة جاهزة . يجب أن تنتظر حتى ينمو العشب

ليغزو الضأن ليعطى الصوف الذى ستصنع منه سترتك الجديدة . يجب أن تمر بقرون كثيرة من الهمجية . ولن نعيش اذن لنرى الثقافة الجديدة ، لا نحن ولا أحفاد أحفادنا ؛ ولو عشنا لما سعد بها واحد منا .

ونحن مدينون لتراثنا المسيحى بأشياء كثيرة الى جانب الايمان الدينى . فمن خلال ذلك التراث تسبغ تطور فنونا ، ومن خلاله تلقى مفهومنا للقانون الرومانى الذى فعل ما فعل فى تشكيل العالم الغربى ، ومن خلاله تلقى مفاهيمنا عن الأخلاق الخاصة والعامة . وخلالها تلقى نماذجنا الأدبية المشتركة فى آداب اليونان والرومان . ان للعالم الغربى وحدته فى هذا التراث : فى المسيحية وفى المدينيات القديمة لليونان والرومان والعبرانيين ، التى نمد نسبنا اليها بفضل ألقى سنة من المسيحية . ولن أطيل القول فى هذه النقطة . فالذى أريد أن أقوله هو : أن هذه الوحدة القائمة على العناصر المشتركة للثقافة هى الآصرة الحقة بيننا على مدى قرون عدة . ولا يمكن أن يعطى أى تنظيم سياسى واقتصادى ، مهما يحط به من حسن النية ، ما تعطيه هذه الوحدة الثقافية . فلو بددنا أو اطرحنا تراث أجدادنا من الثقافة المشتركة فلن يغنيننا ولن يقرب بيننا كل ما عند أبرع العقول من تنظيم وتخطيط .

ووحدة الثقافة—بخلاف وحدة التنظيم السياسى—لا تتطلب منا جميعا أن يكون لنا ولاء واحد ، بل تعنى أنه سيكون هناك ولاءات شتى . فمن الخطأ أن يعتقد أن الواجب الوحيد للفرد انما يكون نحو الدولة ؛ ومن السخف أن يعتقد أن الواجب الأسمى لكل فرد ينبغى أن يكون نحو دولة أسمى . وسأعطى مثلا واحدا لما أعنيه بولاءات شتى . لا ينبغى أن تكون جامعة من الجامعات مؤسسة قومية فحسب ، حتى ولو كانت الأمة هى التى تنفق عليها . بل ينبغى أن تكون لجامعات أوروبا مثلها العليا المشتركة ، وأن

تكون لها التزاماتها بعضها نحو بعض ، وينبغي أن تكون مستقلة عن حكومات البلاد التي تقوم فيها . وينبغي ألا تكون معاهد لتدريب بيروقراطية ذات كفاءة ، أو اعداد علماء يذون العلماء الأجانب ؛ بل ينبغي أن تقوم للحفاظ على العلم ، والسعى نحو الحقيقة ، وبلوغ الحكمة بقدر ما يقع في طاقة البشر .

وقد كنت أحب أن أقول أشياء أخرى كثيرة في هذا الحديث الأخير ، ولكنني يجب الآن أن أختصر القول اختصارا . ان ندائي الأخير هو لأدباء أوروبا ، الذين تقع عليهم مسؤولية خاصة في المحافظة على ثقافتنا المشتركة وتسليمها الى الخلف . قد نختلف اختلافا شديدا في آرائنا السياسية ، ولكن مسؤوليتنا المشتركة هي أن نحافظ على ثقافتنا المشتركة غير ملوثة بالمؤثرات السياسية . وليست هذه مسألة عاطفة ، فلا يهم كثيرا أن يميل بعضنا الى بعض ، وأن يمتدح بعضنا كتابات بعض ؛ انما المهم هو أن نعرف بالصلة بيننا ، وباستنادنا بعضنا الى بعض . انما المهم هو عجزنا بدون هذا الاستناد عن انتاج تلك الأعمال الممتازة التي هي دليل مدنية راقية . اننا لا نستطيع في الوقت الحاضر أن نتصل كثيرا بعضنا ببعض . لا نستطيع أن نزر بعضنا بعضا على أننا أفراد مستقلون ؛ واذا سافرنا فلا يمكن أن يكون ذلك الا عن طريق مؤسسات حكومية ، مع واجبات رسمية . ولكننا نستطيع على الأقل أن نحاول اتقاذ شيء من تلك الخيرات التي نشترك في الأمانة عليها : تراث اليونان والرومان والعبرانيين ، وتراث أوروبا خلال ألفي السنة الأخيرة . فقي عالم رأى من الدمار المادي مثل ما رآه علنا ، تتعرض هذه المقتنيات الروحية أيضا لخطر محيق .



يطلب من المكتبة القومية ، ميدان عربي ت ٤٦٣٨٣

Bibliotheca Alexandrina



0397495

٢٤

مطبعة مصر